ANDRÉS DE FRANCISCO

LA MIRADA REPUBLICANA

CATARATA

ANDRÉS DE FRANCISCO

DOCTOR EN FILOSOFÍA Y PROFESOR TITULAR EN LA FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA DE LA UCM, HA TRABAJADO EN EL CAMPO DE LA METODOLOGÍA Y LA TEORÍA SOCIAL, DONDE HA PUBLICADO *TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS DE LAS CLASES SOCIALES* (MADRID: PABLO IGLESIAS, 1993), *SOCIOLOGÍA Y CAMBIO SOCIAL* (BARCELONA: ARIEL, 1997) Y *CAPITAL SOCIAL* (MADRID: ZONA ABIERTA, 2001). ES MIEMBRO FUNDADOR DEL GRUPO DE SOCIOLOGÍA ANALÍTICA (FES) Y COAUTOR DEL MANIFIESTO "POR UN GIRO ANALÍTICO EN SOCIOLOGÍA" (*RIS*, VOL. 67, 2009). EN EL CAMPO DE LA FILOSOFÍA Y LA TEORÍA POLÍTICAS, HA PUBLICADO NUMEROSOS ARTÍCULOS ADEMÁS DE LOS LIBROS *REPUBLICANISMO Y DEMOCRACIA* (BUENOS AIRES: MIÑO Y DÁVILA, 2005) Y *CIUDADANÍA Y DEMOCRACIA: UN ENFOQUE REPUBLICANO* (MADRID: LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2007). HA TRADUCIDO A JOHN RAWLS AL CASTELLANO Y HA EDITADO *LA REPÚBLICA DE OCEANA*, DE JOHN HARRINGTON (MADRID: CAPITÁN SWING, 2012).

Andrés de Francisco

La mirada republicana

CATARATA

SERIE REVERSOS DEL LEVIATÁN
DIRIGIDA POR JUAN CARLOS MONEDERO

DISEÑO DE CUBIERTA: ESTUDIO PÉREZ-ENCISO

© ANDRÉS DE FRANCISCO, 2012

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2012
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 05 04
FAX. 91 532 43 34
WWW.CATARATA.ORG

LA MIRADA REPUBLICANA

ISBN: 978-84-8319-678-6
DEPÓSITO LEGAL: M-7666-2012

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 9

PRIMERA PARTE. POLÍTICA, ÉTICA E IDENTIDAD 21

CAPÍTULO 1. LA MIRADA REPUBLICANA 23
Faccionalismo, clientelismo e ingeniería institucional 25
Virtud cívica y pedagogía política 32
Ley de la ciudad y ley de la familia 37
Esparta y Atenas 40
Cuatro modalidades de republicanismo 46
Miedo, emulación y amor propio 50
Una matización: virtud, autotelismo y felicidad 58
Justicia política y 'aequa libertas' 61
Mérito, compasión y democracia 65

CAPÍTULO 2. ESTADO, GOBIERNO Y SOCIEDAD CIVIL 74
Dualismos posthobbesianos 75
Estado y sociedad civil 80
Fortalecer la sociedad civil, controlar el Estado 87

CAPÍTULO 3. LAS LÓGICAS DE LA CIUDADANÍA 94
La lógica identitaria de la ciudadanía 95
La lógica asignativa de la ciudadanía 107
La axiología de la ciudadanía 118

CAPÍTULO 4. ÉTICA, IDENTIDAD Y VERDAD 131
Ética e identidad 131
Identidades sin ética 135
Noble inocencia y confianza 143

SEGUNDA PARTE. ELITISMO E IZQUIERDA 151

CAPÍTULO 5. MASAS Y SOCIEDAD DE MASAS 153
El triángulo del desprecio elitista 154
Masas, decadencia y atomización 162
La larga sombra del franquismo 167
Una reflexión sobre el 15-M 173

EXCURSO PRIMERO. ORTEGA Y EL ELITISMO 183
Cultura, elite y barbarie 184
Nuevo y viejo liberalismo 190
Silencio y exilio 193

CAPÍTULO 6. LA LIBERTAD Y LA IZQUIERDA 201
La libertad como eje irrenunciable de la izquierda 208
Libertad y capitalismo 213
El eje de la modernidad 217
Límites social-republicanos a la propiedad 226
La paradoja de la libertad 230

EXCURSO SEGUNDO. GERALD A. COHEN, 'IN MEMORIAM' 233
La originalidad de la obra 234
Una vida académica 236
La centralidad de la ética 238

A MODO DE CONCLUSIÓN 245

BIBLIOGRAFÍA 249

INTRODUCCIÓN

En diciembre de 2007 publiqué *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano*[1]. Este nuevo libro es complementario de aquel y, de alguna forma, entre los dos cierran un círculo, un círculo en el que indago, casi siempre en diálogo con pensamientos alternativos pero no de forma escolar y distante —como si la cosa no me tocara fibras morales sensibles—, un universo de conceptos y problemas que, entre la ética y la política, arman algo así como una concepción de la vida buena y la buena sociedad. Los dos libros pueden, no obstante, complementarse porque son diferentes, huelga decirlo. Aparte de que en el primero me planteaba problemas distintos, estaba más cargado de ciencia social, de teoría económica y de ciencia política. Es verdad que concluía con un capítulo sobre la filosofía política de Rawls, pero este —*La mirada republicana*— es un libro más filosófico en su conjunto. De hecho, el papel que en él juega la ética —y la identidad— es mucho más importante. Por eso,

por ejemplo, el tratamiento de la ciudadanía aquí ha variado, porque la cuestión de la identidad lo vertebra. Asimismo, dedico más atención a la virtud en un sentido menos histórico y más positivo, y exploro cosas tales como la estructura motivacional de una pedagogía política y moral, la economía emocional de la virtud cívica y la justicia, la corrupción, los derechos de libertad, la verdad, la confianza y la inocencia…; hay incluso espacio para consideraciones sobre estética. A la vez, abundo en la tesis de la centralidad del Estado —que ya defendía en el anterior libro— y profundizo en la justificación de un Estado fuerte, necesario para cumplir con la agenda política inscrita en la tradición republicana. Finalmente, este libro insiste de forma clara en que una mirada republicana hará del *privilegio* un objeto principal de crítica. Esta es la razón por la que analizo el elitismo como eje fundamental de contraste con lo que podríamos considerar la base normativa de la ideología de izquierdas, de raíz republicano-democrática. La mirada republicana que aquí propongo es en realidad *una* mirada desde la izquierda, también *a* la propia tradición republicana, que es compleja y diversa. A la vez, la mirada republicano-democrática aquí desarrollada me permite mirar a la propia tradición de la izquierda política, con los ojos puestos en el valor central de la libertad y el pluralismo, que una izquierda con veleidades totalitarias y pseudo-igualitaristas se ha permitido el lujo a menudo de olvidar.

La mirada republicana es también más literario. De hecho, nunca me había apoyado tanto a la hora de reflexionar en obras de literatura. Así, en efecto, a lo largo de

estas páginas aparecen citados Homero, Sófocles, Eurípides, Shakespeare, Cervantes, Molière, Goethe, Tolstoi, Wilde, Golding, Brecht, Mann y Miguel Hernández o Arturo Barea.

Como considero que la filosofía política tiene que descender de vez en cuando a la realidad social, que es histórica y concreta, aquí también hago alguna incursión en ese terreno para hacer diversas consideraciones, siquiera rápidas, sobre el franquismo y su herencia, o sobre el reciente movimiento del 15-M.

El libro tiene dos partes bien diferenciadas. La primera parte ("Política, ética e identidad") contiene cuatro capítulos. El primero le da el título general y en él propongo una manera *intencional* y *crítica* de mirar a la realidad social, partiendo de presupuestos teóricos y normativos que se encuentran en la tradición republicana. Aquí se articula lo que llamo una *ingeniería institucional* del buen gobierno republicano, pensada para combatir el faccionalismo y el clientelismo, que son dos de las principales vías de fuga por las que se escapa la justicia y se instala el privilegio en la vida social y política. El lector descubrirá que la justicia es el nervio central de toda mirada republicana, pero que pensar esa justicia no solo obliga a plantear cuestiones de diseño institucional, sino también de economía de la virtud, de pedagogía política, de psicología motivacional y de educación sentimental. Y, como siempre, el Estado —no cualquier Estado, sino un Estado fuerte— aparece y se convierte en una herramienta fundamental para *hacer* república.

A ese modelo de Estado dedico el capítulo segundo, y lo hago desde Hobbes y —como no podía ser de otro

modo— frente a Hobbes, explotando la tríada "gobierno/Estado/sociedad civil". De una parte, analizo la evolución del dualismo fundamental en la teoría de la soberanía entre gobernantes y gobernados, una evolución que se resuelve afortunadamente en contra de la solución hobbesiana, la cual hacía del Estado el único sujeto, absoluto e indivisible, de la soberanía. Dicha evolución acompaña a la historia del parlamentarismo occidental y está además marcada por una suerte de aspiración democrática, solo a medias e imperfectamente cumplida. Donde a mi entender más marcada está la impronta de Hobbes es en el otro gran dualismo de la teoría política, a saber, el que se da entre Estado y sociedad civil. El republicanismo democrático no pretende superar ese esquema dual, pero sí tiene claro —a diferencia de la interpretación liberal convencional— que ambos deben ser fuertes. El Estado, para intervenir en la sociedad civil y ser un instrumento al servicio de la justicia democrática; la sociedad civil, para controlar al gobierno de ese Estado, participar en él y, cuando sea necesario, disputar sus decisiones. La mirada republicana no solo ve en el Estado un complemento de la sociedad civil; también ve entre ambos una dialéctica positiva de mutuo reforzamiento.

Obviamente, una sociedad civil fuerte es una sociedad con una ciudadanía activa, competente y comprometida. ¿Cómo se construye una ciudadanía así? ¿A qué lógicas responde? En el capítulo tercero, "Las lógicas de la ciudadanía", me entrego a un ejercicio filosófico algo complicado: ligar *identidad*, *derecho* y *valores* en un esquema de interpretación que los convierta en la trama

principal de esa propuesta normativa de ciudadanía. El capítulo se resuelve a favor de identidades cívicas basadas en una metafísica individualista —lo que es una apuesta que se decanta más del lado liberal-pluralista—; a favor de una noción sustantiva de los derechos positivos de libertad fundados en la ley pública y fuertemente protegidos por el Estado, lo que va en contra de la interpretación liberal estándar; y, finalmente, el capítulo se resuelve a favor de una ética pública que vaya más allá de la normatividad puramente legal: el intento de entreverar ética y política también es una seña de identidad de la mirada republicana, que la diferencia de la ortodoxia liberal.

A la ética, pero desde una perspectiva bastante personal, dedico el capítulo cuarto, "Ética, identidad y verdad". En realidad, el hilo conductor aquí es la mentira y la posibilidad de hacer pasar por honesto —el *adonostare* maquiavélico— lo que es deshonesto, lo perverso, lo injusto. Tirando de ese hilo —y aquí vamos de la mano de Ulises y Hamlet— salen algunas cosas interesantes, cosas como la confianza y la amistad, el autoconocimiento y la identidad moral, la franqueza y la austeridad. En este momento, la apuesta antropológica de Rousseau resulta clave, aunque el capítulo se cierra con una breve reflexión sobre la *Hécuba* de Eurípides. Y así concluye la primera parte del libro.

La segunda ("Elitismo e izquierda") entra de lleno en el debate ideológico. Hace tiempo que la ideología es una idea desprestigiada y, a menudo, el adjetivo "ideológico" se usa peyorativamente. A mi entender, las ideologías existen y vertebran las mentalidades y las formas de

entender el mundo, conforman nuestra cosmovisión y están compuestas básicamente de marcos valorativos y de dispositivos emocionales. Por eso pueden nutrir la falsa conciencia, armar nuestros prejuicios y crearnos malos *hábitos del corazón*. Todo eso es verdad. Sin embargo, yo creo que prescindir de la ideología no solo es un ejercicio condenado al fracaso, sino que puede camuflar posiciones tecnocráticas que, justificándose falsamente en una supuesta objetividad más allá de toda ideología, trabajan a favor de intereses, valores y hasta emociones muy concretas y particulares, esto es, muy del gusto ideológico de las elites en el poder. Lo mejor —y lo más honesto— es, pues, afirmar la propia ideología, pensarla a fondo y hacer de ella un marco coherente desde el que pensar, valorar y sentir el mundo. A mi entender hay una ideología de derechas y una ideología de izquierdas. Y creo que la primera pivota sobre un eje central: el elitismo y la justificación del poder y el privilegio de las minorías "selectas", las cuales, históricamente y no por casualidad, han coincidido con las minorías propietarias. Al elitismo acompaña toda una economía intelectual, moral y emocional del desprecio hacia las masas o mayorías "subalternas", hacia los de abajo, que contribuye a justificar y reproducir en la organización institucional de la sociedad el principio jerárquico del mando. El eje elitista de la ideología de derechas es muy poderoso, tanto que impregna la práctica también de los grupos y las organizaciones autodenominadas de izquierda. Sin embargo, estoy convencido de que la izquierda es básica y fundamentalmente una ideología antielitista. Defiende, pues, un principio de igualdad democrática y, por eso

mismo, puede asumir las exigencias sociales de una ética del mérito sin justificar el privilegio.

Esta segunda parte del libro está organizada en dos bloques. El primer bloque lo componen el capítulo quinto y el excurso primero. En el excurso primero ("Ortega y la reacción contra la democracia") reconstruyo las posiciones elitistas de Ortega sobre la nueva barbarie que, según él, se enseñorea de la moderna sociedad de masas, y critico el uso "terapéutico" que pretende hacer de la cultura, al tiempo que de la mano de Kant propongo una interpretación diferente del concepto mismo de cultura. Este primer excurso es un complemento al capítulo que lo precede, "Masas y sociedad de masas", en el que hago un breve relato histórico del desprecio elitista, un relato que se remonta a la clásica caracterización que hace Homero en la *Ilíada* del plebeyo y avilantado Tersites, pero que corre paralelo a toda la historia del pensamiento político occidental. El capítulo conecta ese trasfondo de desprecio con diversas teorías de la modernización y se cierra con una llamada a la necesidad de autoorganización de la sociedad para dejar de ser sociedad-masa y elevarse a la condición de sociedad civil. En esa clave han de entenderse mis consideraciones sobre la herencia político-cultural del franquismo y mis reflexiones últimas sobre el reciente movimiento del 15-M.

El segundo bloque de este capítulo tiene la misma estructura que el primero: un excurso precedido de un capítulo al que sirve de complemento. Este segundo excurso es también sobre un autor, pero esta vez no adscrito al bando ideológico de la derecha, sino al de la izquierda. Me refiero al marxista analítico, Gerald A.

Cohen, fallecido en el año 2009. Es un breve adiós, cargado de reconocimiento, a una inteligencia rigurosa y honesta, que hizo mucho por mantener viva la llama de la tradición socialista en unos años de desbocada y eficaz ofensiva neoliberal y conservadora en todo el mundo. Este excurso, "Gerald A. Cohen, *in memoriam*", es, como decía, complementario del capítulo sexto que lo precede: "La libertad y la izquierda". En este defiendo varias cosas. Una: que la *igual libertad* es el eje central de la izquierda, tanto de raíz socialista como de raíz anarquista. Dos: que ese eje de la libertad ha ido cayendo en el olvido o, peor aún, se le ha ido entregando a la derecha en un pésimo negocio ideológico por el cual a la izquierda le correspondía quedarse con el eje de la igualdad. Tres: que tomarse en serio el eje de la libertad, esto es, como libertad real en sentido republicano, obliga a la izquierda a ser netamente anticapitalista, al menos en la medida en que el capitalismo —como así lo creo yo— es un régimen de acumulación y de propiedad basado en la dominación y en la explotación. Cuatro: que la idea republicano-democrática de la libertad tiene que enfrentarse con el proyecto emancipatorio de la modernidad, basado en la afirmación anticomunitarista y pluralista del individualismo. Comoquiera que ese individualismo tiene una doble cara, una noble y creativa y otra siniestra y destructiva, la izquierda ha de decidir hasta dónde pone freno a esa "destrucción creativa" del individualismo moderno. En este capítulo abogo por la necesidad de imponer determinados frenos y límites, para acabar reconociendo la existencia de una paradoja —la paradoja de la libertad— en mi propia argumentación.

Unas breves palabras de conclusión ponen fin al trabajo.

AGRADECIMIENTOS[2]

En estos cuatro años en que se ha ido gestando este libro, he contraído deudas intelectuales y afectivas con muchos compañeros y amigos. A Francisco Herreros le debo muchas horas de reconfortante conversación. De hecho, es un privilegio poder disfrutar de su agilísima inteligencia, su enorme y precisa cultura, y su humor, fino y ácido como pocos. Otros amigos y colegas me han aportado también muchas cosas buenas, en lo humano y en lo académico. Ellos son: Henar Criado, Andrea Greppi, Isabel Wences, Pedro Chaves, Carlos Thiebaut, J. Carlos Monedero, Fernando del Rey, Joaquín Miras, Carlos Fdez. Liria, José Luis Moreno Pestaña, Santiago Mercado, Antonio Bañares, Salvador Catalán y Miguel A. Madrid. Mención aparte merecen tres de mis antiguos y destacados alumnos: Jorge Sola, Inés Campillo y Daniel Moreno. Siguen siendo un importante estímulo para mí y mi trabajo. Mi brillante doctorando, Álvaro Martín, ha discutido conmigo algunas partes de este libro, y siempre he salido enriquecido con sus comentarios. A José A. Noguera, de la Autónoma de Barcelona, le debo comentarios que, por su rigor analítico y su honestidad, siempre me han forzado a revisar alguna cosa, y siempre para bien de lo expuesto. Luego están mis amigos mexicanos de la UNAM, la UAM y la UACM: Julieta Marcone, Sergio Ortiz, Ángel Sermeño, Álvaro Aragón,

Arturo Santillana, Víctor Martínez, Homero Galán, Enrique Serrano, Efraín Lazos, Mayte Muñoz y Carlos Pereda. Haber conocido a este grupo, que está unido con solidez por el saber, la inteligencia y la amistad, y haber participado con ellos en los dos últimos coloquios de filosofía moral y política de la UACM, ha sido una de las mejores experiencias que he tenido en estos años. Gustavo Pereira, Javier Gallardo, Óscar Sarlo y Fernanda Diab, todos ellos de la Universidad de Montevideo, han supuesto también un importante estímulo para mí en tiempos recientes. Asimismo, quiero agradecer a los amigos de Rebelión.org, y muy especialmente a Salvador López Arnal, su cordial interés por mis reflexiones y mis ideas. Finalmente, a María José Beltrán le debo como siempre su paciencia, su cariño y su amistad.

Algunas partes de este libro se basan en, pero no se limitan a reproducir, textos ya publicados previamente. El capítulo segundo ("Estado, gobierno y sociedad civil") se basa en un artículo previo que publiqué en *El Viejo Topo*[3] en el marco de un dosier sobre republicanismo dirigido por Joaquín Miras, al que agradezco su interés. El capítulo tercero ("Las lógicas de la ciudadanía") se basa en otro artículo que publiqué en *Claves de Razón Práctica*[4], revista en la que también apareció el artículo que sirve de base al capítulo sexto, "La libertad y la izquierda", de este libro[5]. Colaborar en esta revista es para mí un grato honor, y agradezco a sus directores, Fernando Savater y Javier Pradera, recientemente fallecido, la buena acogida que en sus páginas siempre brindaron a mi trabajo. Finalmente, el capítulo cinco ("Masas y sociedad de masas") aprovecha parte del capítulo que

publiqué en el libro de homenaje a Salvador Giner[6]. Agradezco a Mª Teresa González de la Fe, coordinadora de aquel libro, su amable invitación a participar en él. El excurso segundo ("Gerald A. Cohen, *in memoriam*") es una elaboración a partir de mi ponencia en el *Homenaje a Cohen*, que tuvo lugar en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología (UCM) el 22 de febrero de 2010 y que yo mismo organicé.

NOTAS

1. Andrés de Francisco (2007): *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano*, Madrid: Los Libros de la Catarata. [Segunda ed. rev. en *ebook*, en preparación.]
2. Este libro se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación "Capital social e instituciones informales" del plan nacional I+D+I (CSO2009-07379).
3. "Una reflexión republicana sobre el Estado", *Viejo Topo*, vol. LXV, nº 231, 2007, pp. 85-91.
4. "Las tres lógicas de la ciudadanía", *Claves de Razón Práctica*, nº 34, 2008, pp. 34-41.
5. "Los límites de la izquierda", *Claves de Razón Práctica*, nº 204, 2010, pp. 36-44.
6. "Masas y sociedad de masas", en *Escritos sociológicos en Homenaje a Salvador Giner*, Madrid: CIS, 2008, pp. 175-184.

PRIMERA PARTE

POLÍTICA, ÉTICA E IDENTIDAD

CAPÍTULO 1

LA MIRADA REPUBLICANA

Observar es un acto *intencional* que presupone una mirada organizada. De lo contrario, sin esa organización, corremos el riesgo de mirar por mirar, sin ver propiamente, sin entender. La mirada, en efecto, puede ser plana o amorfa. Para alcanzar profundidad y forma, ha de tener idea de lo que busca, y estar en disposición de interrogar. Las cosas tienen múltiples caras y dimensiones, algunas de ellas ocultas; y para descubrirlas es preciso jugar con la perspectiva. Se interroga, se pregunta, siempre desde un determinado ángulo, con un determinado enfoque, nuevamente, con alguna intención. Esa perspectiva, ese ángulo, ese enfoque, a su vez, no caen del cielo ni están dados. Hay que construirlos y articularlos mediante conceptos y relaciones lógico-semánticas entre los conceptos. Solo desde un sistema de conceptos, es decir, desde una teoría, puede organizarse una mirada y observar intencionalmente —con sentido— lo que hay, lo que acontece, lo que cambia. Y

esa observación será tanto más penetrante e inteligente cuanto más poderosa y consistente sea la teoría que le sirve de marco conceptual.

El republicanismo es un marco conceptual —uno entre otros posibles— desde el que mirar *intencionalmente* a la realidad social y política, por lo tanto, con una determinada perspectiva. La teoría republicana, dicho de otra forma, ofrece un sistema conceptual desde el que se organiza un modo singular de interrogar y sacar a la luz determinados perfiles de la cosa pública y de la sociedad.

Parte de esa singularidad radica en que es teoría eminentemente normativa; y también, por ello mismo, teoría *crítica*[1]. Cuando un sistema de conceptos apunta al "deber ser", a cómo debe comportarse un gobierno, a cómo deben funcionar las instituciones, a qué cosas deben hacer los ciudadanos, y así sucesivamente; desde ese momento, decimos, está poniendo un adjetivo a la realidad y proponiendo una teoría del *buen* gobierno, una teoría de la *buena* sociedad, una teoría de la *buena* ciudadanía. Y por consiguiente es teoría crítica, porque permite medir la distancia entre el ideal normativo y la evidencia empírica. Obviamente, si la distancia es infinita o insalvable, bien puede deberse a que los ideales normativos están mal construidos —no tienen en cuenta determinadas constantes de la naturaleza humana o de la estructura social— y resultan inalcanzables. Tendríamos entonces una mala teoría normativa, una teoría idealista, en el mal sentido de la palabra, con poca mordiente crítica. Pero si el espacio virtual del "deber ser" se articula con un ojo puesto en su *factibilidad*, entonces

la teoría normativa es una buena teoría crítica, porque propone una alternativa ideal factible. El republicanismo es una teoría normativa crítica en este último sentido, en el buen sentido. Veamos.

FACCIONALISMO, CLIENTELISMO E INGENIERÍA INSTITUCIONAL

Central para la noción republicana de sociedad bien ordenada es una buena constitución política. Por eso, para empezar, el republicanismo construye y propone una teoría normativa del equilibrio constitucional al que corresponde el mejor régimen político factible: la *politeia* o república. Ese equilibrio representa una *síntesis pluralista* de intereses: de los pocos y los muchos, de los ricos y los pobres. La idea de la síntesis arranca de Aristóteles[2] y está en la base de la teoría de las constituciones mixtas, una de las señas de identidad de la tradición política republicana. Dicha síntesis, que puede ser más o menos incluyente, más o menos democrática, al igual que las distintas configuraciones posibles de gobiernos mixtos, se propone como alternativa crítica a los regímenes basados en el *faccionalismo* y en equilibrios constitucionales favorables a determinados grupos de poder. El republicanismo es así, en primer lugar, una teoría crítico-normativa del buen gobierno en la que el sistema político, lejos de favorecer intereses particulares, busca la síntesis de intereses plurales en una noción integradora de bien común.

El faccionalismo es, pues, uno de los principales enemigos a batir de la tradición republicana. Otro, no menos importante, es el *clientelismo*, estrechamente relacionado con el anterior. En realidad, bien puede decirse que no hay facciones sin clientelas. Mediante la formación y el mantenimiento de clientelas, la facción que ostenta el poder —casi por definición, una facción de minorías— puede transferir favores y prebendas a sus clientes a cambio de su apoyo. La consolidación de intereses faccionales introduce sesgos particularistas en el proceso legislativo, y rompe la síntesis pluralista sin la cual es dudoso que la ley sea una ley *justa*[3].

Por eso, la teoría republicana del buen gobierno —normativa y críticamente— propone mecanismos institucionales para corregir o frenar las tendencias de *todo* régimen a la organización de intereses faccionales y a la formación de clientelas legitimadoras. Tal vez el principal de ellos sea la *rotación* de los gobernantes —"el gobernar y ser gobernado por turno", que decía Aristóteles—. Dentro de la tradición republicana, Harrington ha sido sin duda quien más énfasis ha puesto en el principio de rotación. Tanto que lo convierte en la esencia de lo que él mismo llama la *superestructura* de una república bien ordenada[4]. La idea es muy sencilla: si las elites gobernantes rotan y vuelven a su vida privada tras su paso por el poder, no tendrán tiempo ni oportunidad ni deseos de formar clientelas. Tanto menos cuanto más breve sea ese tránsito; porque, en efecto, la *brevedad de los mandatos* refuerza el principio de *rotación*. Ambos son mecanismos complementarios para evitar lo que Harrington llama la "prolongación de la magistratura",

una perversión de la representación política que según él "destruye la vida o el movimiento natural de una república"[5].

Con ser principales, en ningún caso la rotación y la brevedad de mandatos son los únicos *desiderata* republicanos del buen gobierno. El republicanismo recela del poder excesivamente prolongado y continuado en el tiempo. Sin embargo, no recela menos de su *acumulación*. Y para ello propone toda una batería de mecanismos de dispersión y no acumulabilidad, comprendidos principalmente en las propuestas de división y equilibrio de poderes[6]. Ahora bien, el poder, aun breve, rotativo y disperso, puede ejercerse irracionalmente, sin prudencia, sin cabeza.

El principal mecanismo ideado por el republicanismo para hacer *entrar en razón* al poder, para dotarle de prudencia, es la *deliberación*, lógicamente una deliberación plural y abierta entre individuos libres. Un proceso deliberativo de toma de decisiones es la principal garantía de que las decisiones tomadas no van a responder a los intereses más eficazmente defendidos o negociados, sino a las mejores razones universales, que tienen por argumento básico el bien público o el interés general. El consenso actúa como ideal regulativo de la deliberación y, así, es un eficaz mecanismo para lograr la síntesis pluralista de intereses que queda fijada en el universalismo de la ley y es expresión de la justicia. Pero no solo, ni principalmente, porque la deliberación permita *componer* intereses diversos ya dados aprovechando, por así decir, su "elasticidad", sino porque es capaz de *constituir* intereses nuevos y transformar los existentes aportando

nueva información y argumentando a partir de razones convincentes. El proceso de deliberación, libre y plural, es un proceso de *transformación creativa* de deseos y preferencias, de intereses y convicciones, y hace de la política no ya una arena para el enfrentamiento entre facciones, sino un espacio de razón pública para la construcción de consensos[7].

Sin deliberación, de hecho, no hay más que puro *decisionismo*, es decir, un poder anclado en la voluntad del que lo ejerce, sea quien sea. O, en el mejor de los casos, pura *negociación* de intereses, cuyo resultado es —a su vez— una cuestión de poder, de poder negociador: el mejor situado, el que goza de una ventaja en su posición negociadora, ese es el que se lleva el gato al agua, mientras que el más débil tiene que tragar con las condiciones que se le imponen.

Ahora bien, conviene no olvidar que la deliberación no lo puede todo y que no resuelve por sí sola las posiciones *antagónicas* —por ejemplo, de clase— que responden a juegos de suma cero, donde unos pierden lo que otros ganan, y no solo son imposibles de enderezar hacia un consenso, sino que son la raíz de conflictos irreductibles[8]. En estos casos, la voluntad se adelanta a la razón y se impone a ella, la ley se hace parcial —toma partido en favor de unos intereses determinados—, y el poder político se vuelve decisionista. El derecho laboral es un caso ilustrativo de lo que digo: refleja un equilibrio (de fuerzas), más que una síntesis, favorece a una de las partes de la relación capital/trabajo en detrimento de la otra, y desde luego no es el resultado de un consenso sino, a lo sumo, de un proceso de negociación bajo el

que hay una estructura previa de relaciones asimétricas de fuerza y poder. La ley agraria —tan importante para la cultura republicana tradicional— es otro ejemplo pertinente: si hay propiedad privada de la tierra, su distribución es ya un juego de suma cero y cualquier reforma agraria contará con el veto irreductible de los propietarios y habrá que forzarla sin pensar en consensos razonables. La relación aristotélica entre justicia, ley (universal) y síntesis de intereses funciona pues partiendo de intereses fijados en la estructura social de la propiedad y la riqueza, intereses que se consideran así tan inmutables como esa misma estructura social. Pueden entonces diseñarse instituciones de gobierno mixto que sinteticen y mezclen intereses de los pocos y de los muchos, de los ricos y de los pobres. Pero Aristóteles cierra la puerta a la posibilidad de una transformación social que genere un nuevo sistema de propiedad en el que queden superados los antagonismos pasados y se restablezca la conexión entre el universalismo de la ley y la justicia. La síntesis aristotélica es por ello fundamentalmente *conservadora*, pero es una idea en sí misma enormemente poderosa, susceptible de interpretación democrática, dialéctica e incluso revolucionaria. En todo caso, y comoquiera que es iluso creer que dejará alguna vez de haber antagonismo social (o es prudente no creerlo), Aristóteles ofrece una interesante idea complementaria de la de la justicia, que bien puede servir de guía cuando la ley no tiene más remedio que *decidir* entre partes e inclinarse a favor de unos intereses en detrimento de otros. Me refiero a la idea de la equidad, la *epieikeias*, que es el modo en que se alcanza la justicia

cuando la ley se queda corta o yerra, es decir, por vía de "la rectificación de la justicia *legal*"[9]. ¿Por qué? El mismo Aristóteles nos contesta: "La causa de ello es que toda ley es universal, y hay cosas que no se pueden tratar rectamente de un modo universal"[10].

Finalmente, todo poder, aun el que rota y es breve, aun el disperso y dividido, aun el que pasa por el aro de la deliberación libre, abierta y plural; aun ese poder tan encauzado y filtrado, ha de estar sometido a controles *ex post*. El gobernante ha de rendir cuentas ante la sociedad civil, que es el sujeto pasivo del poder político. La razón es sencilla: siempre hay un margen para la discrecionalidad en el ejercicio del poder, aunque solo sea porque hay muchos espacios de antagonismo social irreductibles a un consenso entrecruzado sobre los que el poder político *decide*. A este respecto, quiero apuntar dos cosas, siquiera rápidamente. Una: al republicanismo democrático le interesa que el decisionismo político favorezca *equitativamente* los intereses de los grupos más vulnerables —mayorías o no— o, de lo contrario, responda a principios sobre los que se puede —y se debe—rendir cuentas a esos mismos grupos. Dos: debido a ese margen imborrable de decisionismo político, es preciso que la república se tome los derechos en serio, y los fije constitucionalmente. Más adelante veremos —en el capítulo tercero— cómo entiende los derechos el republicanismo.

Rotación, brevedad de mandatos, dispersión del poder, deliberación y *accountability* conforman un eficaz conjunto de mecanismos factibles pensados para frenar o impedir la corrupción política, esto es, que el

gobierno, respondiendo a intereses faccionales, pierda de vista la síntesis pluralista e inclusiva de *todos* los intereses existentes en el *demos*. Porque eso es la corrupción política para el republicanismo: el particularismo de la ley y la acción pública. Lo cual es perverso, porque convierte al Estado en un sistema al servicio de la dominación de unos hombres sobre otros, en un aparato de poder en que unos intereses —los mejor organizados y más fuertes— quedan sobrerrepresentados mientras que los intereses de los grupos más débiles y vulnerables quedan fuera de la representación política o son subrepresentados, y de esa forma no son sintetizados en la ley pública.

Todos estos mecanismos forman lo que podríamos denominar la *ingeniería institucional* del buen gobierno republicano. Nada que ver con la moderna doctrina de la *institutional performance*, ligada a la llamada *nueva economía institucional*. Aquí, el criterio para juzgar sobre la bondad del desempeño institucional es que promueva la eficiencia y el crecimiento económico. La ingeniería institucional republicana apunta, de forma harto distinta, a la justicia política. Ahora no juzgamos cuál de estos criterios normativos —desarrollo económico o justicia política— debe prevalecer. Ni siquiera si es posible, y cómo, el desarrollo *con* justicia, cuestión sin duda mayúscula. Simplemente constatamos la diferente orientación normativa del republicanismo. Asimismo, esa ingeniería institucional republicana se diferencia de la que defendería el *pluralismo liberal*, que entiende el espacio público como un espacio para la *negociación de intereses* antes que para la deliberación; y se diferencia

del *liberalismo* en general, cuya preocupación principal no es quién gobierna, ni cómo ni durante cuánto tiempo, sino en qué medida interfiere el gobierno en mi esfera privada de libertad negativa[11].

VIRTUD CÍVICA Y PEDAGOGÍA POLÍTICA

Sin embargo, de poco servirán los anteriores mecanismos de control político y diseño institucional si tanto gobernantes como gobernados, los ciudadanos en general, no somos capaces de virtud cívica ni la practicamos *suficientemente*. La virtud es un concepto complejo que tiene que ver con el autodominio y con la buena formación y gestión de los deseos y las emociones. En cierto modo, es virtuoso aquel que —mediante una buena educación del carácter— ha aprendido a desear y sentir como es debido…, y a *actuar* en consonancia con esos deseos y esas emociones. El buen ciudadano ha aprendido a desear el bien público y a indignarse y a encolerizarse ante la injusticia y la corrupción. Por ello está dispuesto a vigilar y controlar al poder político y a participar cuando corresponde en la vida activa de la ciudad, si es preciso *contestando* a la política del gobierno[12]. Sin virtud cívica, piensa el republicanismo, no hay buen gobierno ni buena sociedad.

Hoy día, sin embargo, no está de moda la virtud. La misma palabra puede resultar remilgada, ridícula. El mundo moderno se ha olvidado de la virtud: es un mundo guiado por otros valores como la utilidad, el consumo, la productividad, el afán de experimentación, el progreso

(tantas veces desnortado), la acumulación de riqueza o la nihilista voluntad de poder. El menú motivacional de la modernidad es amplio, pero falta la virtud entre su oferta. Es algo que el pensamiento moderno sabe desde el principio, que ya es moneda corriente en el mismo siglo de las luces: "Los políticos griegos, que vivían en un gobierno popular, no reconocían más fuerza para sostenerlo que la virtud. Los políticos de hoy no nos hablan más que de fábricas, de comercio, de finanzas, de riquezas e incluso de lujo"[13]. Esto lo escribía Montesquieu en 1748. Casi dos siglos después, en *La montaña mágica*, una monumental reflexión sobre la modernidad, Thomas Mann pone en boca de su protagonista, el joven Hans Castorp, perfecto proyecto de burgués biempensante, la siguiente reflexión sobre la virtud: "¡Qué vocabulario usa! No le importa hablar de 'virtud'. ¡Por favor! En mi vida había yo pronunciado esta palabra, e incluso en el colegio decíamos siempre 'valor' cuando leíamos *virtus* en los libros"[14].

El hombre moderno no osa ya ni pronunciar la palabra "virtud" y la traduce mal. ¿Cómo hablar siquiera de ponerla en práctica? Grave problema del mundo moderno, sin duda, porque bien puede decirse que la libertad sin virtud es ciega y, por eso precisamente, se vuelve perniciosa. Sigue valiendo la advertencia de Aristóteles: "[E]l hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el más impío y salvaje de los animales, y el más lascivo y glotón"[15].

Puede imaginarse el tipo de leyes que harían gentes impías y salvajes, lascivas y glotonas. Serían leyes hechas

a la medida de sus vicios, de sus incontinentes deseos, de su maldad. Serían malas leyes, sesgadas, interesadas, sellos públicos de corrupción. Por eso insiste Montesquieu en que las repúblicas necesitan de la virtud como principio motor, porque solo en las repúblicas hay gobierno popular y el pueblo —o parte de él— es soberano en ellas. Si el soberano se corrompe, nada lo contendrá y todo estará perdido: "Cuando la virtud deja de existir, la ambición entra en los corazones capaces de recibirla y la codicia se apodera de todos los demás. Los deseos cambian de objeto: lo que antes se amaba, ya no se ama; si se era libre con las leyes, ahora se quiere ser libre contra ellas [...]; se llama *rigor* a lo que era *máxima*; se llama *estorbo* a lo que era *regla*, se llama *temor* a lo que era *atención*... La República es un despojo y su fuerza ya no es más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos"[16].

Sin virtud, en efecto, el mal ciudadano se desembaraza de sus deberes, se sacude las responsabilidades, y no cumple: no cumple con la ley en cuanto se le presenta la ocasión, ni cumple con sus compromisos si violarlos se le torna rentable. Prefiere la opción *oportunista* y la elige en cuanto puede. Por su parte, sin cierta moderación en el deseo, sin fortaleza de carácter y autocontrol, sin *enkrateia*, es muy difícil que una sociedad no acabe deslizándose imprudentemente por la resbaladiza pendiente del *hedonismo*. Y, a base de buscar placeres sin ton ni son, las gentes no solo terminan frustradas —porque no todos los placeres (potencialmente infinitos) se logran experimentar ni todos los deseos se llegan a satisfacer—, sino que a menudo aceptan poner su voluntad servilmente bajo la jurisdicción ajena, integrando la

clientela del que, individuo o facción, suponen tiene la capacidad de satisfacer alguno de esos deseos incontenibles. Hedonismo, irresponsabilidad cívica y clientelismo encuentran así su conexión. Cuando uno deja de hacer lo que debe, incumple un compromiso, infringe una ley o se aprovecha de la generosidad ajena, es bastante seguro que hay un *ego* subyacente que reclama la satisfacción inmediata de sus deseos: estoy cansado, así tengo más, así trabajo menos, así llego más lejos, etc. Todas estas motivaciones egoístas y tantas veces mezquinas arraigan en una voluntad —nada virtuosa— que se deja arrastrar por lo que le pide el cuerpo, por sus deseos inmediatos, diga lo que diga la razón pública, llegando incluso al servilismo. Y es que hay una clara conexión entre virtud y libertad. En efecto, la virtud se opone al vicio, como la libertad se opone a la servidumbre. La virtud se elige; el vicio nos somete. Somete el juicio y nos impide pensar con claridad y equidad, ponernos en el lugar del otro, hacer nuestras sus razones, comprender. Por eso el vicio nos hace egoístas, nos aprisiona en nuestros deseos. Al contrario, la virtud nos hace universales, nos da alas para elevarnos hacia una subjetividad superior, apta para deliberar y pensar la justicia y el bien de la comunidad. La virtud nos habilita como legisladores de un mundo compartido. Así, si la ley que hace una comunidad de hombres libres está guiada por la virtud cívica será una ley que defienda y exprese el bien común y el interés general. No será una ley bajo la que determinadas minorías y algunos hombres poderosos defiendan mejor sus intereses particulares, sino una ley que impida que unos hombres imperen sobre otros hombres.

La virtud, pues, importa. Y ya que importa, es preciso nutrirla, estimularla, potenciarla. Y *protegerla*: porque, además de relativamente escaso, es un bien frágil. Los mecanismos de estímulo y protección de la virtud constituyen lo que podríamos denominar una *política republicana de la virtud*. Esta, a mi entender, pretende inducir determinados hábitos de comportamiento en los individuos y, muy especialmente, la opción cooperativa en los sistemas de interacción social con estructura de dilema del prisionero donde las estrategias no-cooperativas resultan extraordinariamente tentadoras pero provocan resultados agregados socialmente perniciosos y a veces desastrosos.

En otras palabras, la política republicana de la virtud incorpora una *pedagogía* que aspira —digámoslo con claridad— a modificar el comportamiento ciudadano. Su resultado es la acción, la formación de hábitos de conducta, la relativa automatización de respuestas, pero al través de la información de las creencias, y de la educación de los deseos, las emociones y los sentimientos. Esto no es autoritarismo, sino política —a saber: regulación cívica del espacio público—, algo perfectamente compatible con la libertad de la sociedad civil. No obstante, incorpora un elemento autoritario, como cualquier ley del Estado o norma social, que incluyen mecanismos de penalización de la desviación o el incumplimiento. Y es sabido desde la antigüedad: "[…] donde las leyes no tienen autoridad no hay república"[17].

Pero ¿hasta dónde llega la autoridad de la ley?, ¿hasta dónde estamos dispuestos a exigir a la virtud cívica? ¿Es posible la total conciliación entre el bien

público y el bien privado? Antes de hablar de pedagogía política, intentemos, si no responder, plantear al menos estas últimas cuestiones con más profundidad. Son cuestiones que tienen su raíz en el problema que Sófocles inmortalizó en su *Antígona*, a saber: el posible conflicto entre la ley de la ciudad y la ley de la familia. A él nos vamos a referir a continuación.

LEY DE LA CIUDAD Y LEY DE LA FAMILIA

Muerto Edipo, su cuñado Creonte se hace con el poder en Tebas. Uno de los hijos de Edipo, Polinices, casado con la hija del rey de Argos, ataca la misma Tebas, su ciudad natal, al mando del ejército argivo. Su hermano, Eteocles, que permanece fiel a la ciudad, le planta cara, pero el destino de ambos decide que se den muerte mutuamente. La calamidad sigue devorando a los hijos de Edipo, aunque no es este el último episodio de la tragedia. Mientras que la ciudad decide enterrar con honores entre sus murallas el cuerpo de Eteocles, el de Polinices yace insepulto a las afueras, y un decreto del nuevo rey Creonte, tío de ambos jóvenes, ordena dejarlo ahí a merced de las aves carroñeras y de los perros carniceros. Según las antiguas creencias, su alma se perderá para siempre en las tinieblas del Hades.

¿Qué debe hacer esta malhadada hija de Edipo? ¿Debe enterrar a su hermano Polinices "a pesar de que la ciudad lo tiene prohibido"? ¿Debe obedecer el decreto de Creonte como buena tebana o debe escuchar a su corazón, cumplir el mandato de la piedad filial y dar

sepultura al "hermano querido"? Antígona decide ser leal a la ley de la familia, pese a que ello le costará una terrible muerte por lapidación, según establece la ley de la ciudad. Antígona no opta por la desobediencia civil; opta más bien por dejar de ser ciudadana para seguir siendo hermana. Sabe que su hermano Polinices atacó a su propia ciudad, que la traicionó abiertamente, sabe que el decreto impuesto sobre su cadáver tiene fundamento en la ley civil. Pese a su parentesco con el muerto, Creonte antepone la patria a la familia: "[...] el que tiene en más a un ser querido que a su patria —dice—, a ese no lo cuento por nada..., ni podría tener por amigo a un enemigo de mi tierra"[18].

Para Creonte, solo puede haber amistad y amor entre los ciudadanos, dentro de la ciudad, entre quienes aman a su patria y respetan la ley del Estado. Y no conviene olvidar que Polinices traicionó deliberadamente a su ciudad natal, que arremetió contra ella con ánimo de destruirla, y que es moralmente responsable de su acto ignominioso. Sobre él deben caer el deshonor y la vergüenza cívicos. De lo contrario, tanto los buenos como los malvados, piensa Creonte, recibirían el mismo trato[19].

Pese a todo, Antígona ama a su hermano y no dejará su cuerpo insepulto para que "sea pasto de las aves y de los perros y oprobio para la vista"[20]. Antígona antepone el amor filial al amor a la patria. Creonte, por el contrario, subsume el bien privado en el bien público y redefine lo bueno —simplificándolo— como lo beneficioso para la ciudad: no hay bien más allá del bien público. Y quien actúa contra la ciudad es, por ello mismo, malo. El amor y la piedad propios de los vínculos familiares y

filiales también quedan contenidos en el círculo cívico: con los enemigos de la ciudad no hay fraternidad ni amistad posibles. Los lazos de la sangre son sustituidos por los de la amistad entre ciudadanos.

Esta es una manera radical de eliminar el sempiterno conflicto entre lo privado y lo público, entre la ley de la familia y la ley de la ciudad. "No podrá surgir conflicto entre familia y ciudad —escribe M. Nussbaum en su brillante análisis de esta tragedia— si la ciudad es la familia, si nuestra única familia es la ciudad."[21] Sin embargo, el conflicto queda resuelto a costa de un simplificador reduccionismo en la concepción del valor de la vida humana, a costa de dejar fuera de ella muchas cosas intrínsecamente valiosas, a costa incluso de no entenderlas cabalmente. Porque seguramente amar al hermano o al amigo significa ser capaz de un afecto y una piedad hacia ellos que van más allá de las obligaciones de la esfera civil. Contener ese caudal afectivo en el molde cívico supone perder el propio vínculo afectivo, querer y sentir de forma errónea, renunciar a la experiencia real del amor y la amistad, y perder así un elemento fundamental de la vida buena. Tanto el amor filial como el *eros* individualizan a la persona querida y descubren en ella valores y virtudes que su eventual traición política no elimina. Queremos al amigo, al hijo, al hermano, a la amada, aunque no sean buenos ciudadanos. Y a la inversa, no tenemos por qué distinguir con nuestra amistad al mejor de los ciudadanos. Podremos venerarlo, admirarlo, respetarlo, colmarlo de honores cívicos, de estima social..., pero el amor y la amistad se replican y legitiman a sí mismos y son irreductibles. El

fracaso de Creonte en la tragedia de Sófocles es a la vez la reivindicación ética de ese mundo —subcivil e independiente— de afectos, lealtades y obligaciones personales.

Aunque más atractiva moralmente, la posición de Antígona es también unilateral y simplificadora. Para ella solo hay una sencilla línea que divide el mundo entre familiares (amigos, seres queridos) y no-familiares (potenciales enemigos de la familia)[22]. Propiamente tampoco hay aquí conflicto entre lo privado y lo público: la ley de la ciudad estará bien si se amolda a las obligaciones del amor filial, si las respeta y protege. No importa lo que hagan los miembros de la familia: la ciudad deberá permitir la expresión pública de la piedad del hermano y *Díke*, la diosa de la justicia terrenal, deberá callar. Con todo, la unilateralidad de Antígona es menos dañina que la de Creonte, y menos violenta. En última instancia, reclama a la ciudad algo de la piedad que ella siente por su hermano caído, reclama una ley sensible y más dúctil, menos rigurosa y vengativa, reclama no el perdón pero sí la *gracia*[23]. En el límite, claro está, reclama la inviolabilidad de lo íntimo, su absoluta opacidad para la mirada pública y las pretensiones de la justicia civil. Lo cual, huelga decirlo, es ética y políticamente insostenible.

ESPARTA Y ATENAS

La tragedia de Sófocles apunta a una posible solución del conflicto que no llegue a ese límite, sino que encuentre el equilibrio entre las demandas universales de la ley de

la ciudad y las demandas particulares de la obligación familiar. El republicanismo también ha buscado esa armonización, pero a veces se ha precipitado en soluciones reduccionistas del estilo de la ensayada por Creonte en la *Antígona*. Es el republicanismo menos abierto y liberal, el que más ha temido la diferencia y el pluralismo, el más inclinado al cierre comunitarista y a la imposición autoritaria de un orden moral colectivo y una identidad cívica monocromática. Siempre dispuesto a inmolar a su Ifigenia en el altar del patriotismo, es un republicanismo enemigo de lo privado que aspira a subsumir al individuo en el Estado, que ha visto en Esparta un modelo de integración social y en la vieja Roma de la primera década de Tito Livio un modelo de virtud. Teorizado por Platón en su *República*, admirado por Maquiavelo y Harrington, este modelo de libertad política y virtud cívica, que toma cuerpo en el ciudadano-soldado, llega hasta las puertas de la modernidad y allí, contra la corriente de los tiempos, lo retoma Rousseau, admirador también de la austera rusticidad lacedemonia y de aquella robusta sencillez romana que terminó siendo devorada por el desarrollo de las ciencias y las artes, el comercio y el lujo, y la decadencia y relajación de las costumbres que todo ello trajo consigo. Esta línea antropológica republicana, que hace de la austeridad y la sencillez un ideal de ética privada y de ética pública, es una línea interesantísima, que retomaremos en el capítulo cuarto de este libro, en el que volveremos sobre Rousseau. Pero lo cierto es —y ahora conviene subrayarlo— que Rousseau dejó demasiada libertad a sus propios miedos. En efecto, tanto temía a

las malas influencias de la gran ciudad y la *haute société* —y tanto admiraba la "antigua rudeza"—[24] que llegó a argumentar en contra incluso de la instalación de un teatro permanente para Ginebra, su ciudad natal, pues los espectáculos y la escena poco añadían según él a la virtud cívica y abrían la puerta a muy peligrosos vicios alimentados por el ocio y la vanidad[25]. Este es, sin duda, el Rousseau más platónico, y así como Platón quería expulsar a los poetas de la república, el genial ginebrino quiere cerrar los teatros de la ciudad. Esta es sin duda una versión represiva y castradora de la política republicana de la virtud, que yo no defiendo. Afortunadamente, como veremos en breve, hay otras versiones.

El republicanismo de ciudades cerradas y densa ética pública permitiría la futura distinción liberal entre una libertad de los antiguos y una libertad de los modernos, un republicanismo que haría decir a Benjamin Constant, no sin hipérbole pero con su parte de razón, que "entre los antiguos, el individuo, soberano casi siempre en los asuntos públicos, era un esclavo en todas las cuestiones privadas"[26]. Dada la importancia de Esparta para esta vertiente republicana, no estará de más que nos detengamos en una de las descripciones clásicas y más influyentes, la que Plutarco realiza en su *Licurgo*, un capítulo más, como es sabido, de sus *Vidas Paralelas*.

Cuenta Plutarco que, tras un largo viaje de aprendizaje político —por Creta, por Asia menor y hasta por Egipto— vuelve Licurgo a Esparta dispuesto a purgar a fondo al Estado y a hacer cirugía mayor en las instituciones, las leyes y las costumbres. Todo en las reformas de

Licurgo se orienta a un objetivo supremo: lograr el orden y la estabilidad, pues antes de Licurgo hacía mucho que Esparta había caído "en anarquía y desorden"[27]. Con el Senado compuesto por 28 ancianos logra contener los impulsos opuestos de los monarcas hacia la tiranía y del pueblo hacia la democracia. Con la reforma agraria y el reparto de la tierra en pequeñas parcelas entre los dominados periecos y los dominadores espartiatas logra desterrar del Estado los "dos mayores y más antiguos males: la riqueza y la pobreza"[28]. Con la reforma monetaria —"anulando toda la moneda antigua de oro y plata, ordenó que no se usase otra que de hierro"—[29] yuguló el intercambio comercial y bloqueó la entrada de bienes de lujo en la ciudad, con lo que Esparta quedó libre de la codicia y "el ansia de riqueza". Por si ello fuera poco, instauró los banquetes comunes, a cuya sobria mesa se sentaban tanto el rico como el pobre, impidiendo que los placeres culinarios se desarrollaran a puerta cerrada, en privado. Por lo demás, todo lo confió Licurgo a la educación o crianza de los niños y jóvenes, la cual "se dirigía a que fuesen bien mandados, sufridores del trabajo y vencedores en la guerra"[30]. La casa común de la patria era el espacio público en el que se desarrollaba la vida del espartano, expuesta a la mirada escrutadora y vigilante del Estado: "a nadie se le dejaba que viviese según su gusto, sino que la ciudad era como un campo, donde todos guardaban el orden de vida prescrito…"[31]. Así "acostumbró a los ciudadanos a no querer ni aun saber vivir solos, sino a andar como las abejas, que siempre son partes integrantes de la comunidad, siempre juntos alrededor de su caudillo, casi

fuera de sí por el entusiasmo y ambición de parecer consagrados del todo a la patria"[32]. Todo contacto con el exterior fue restringido, "y aun dispuso que se mandara salir a los extranjeros que sin objeto útil se fuesen introduciendo en la ciudad… para que no fuesen maestros de algún vicio"[33]. Esparta consiguió así la unidad, el orden y la estabilidad, pero al precio de volverse sobre sí misma, de ahogar la libertad individual y de hipostasiar la vida comunitaria. Esparta es el tipo oligárquico de sociedad cerrada, donde las virtudes del ciudadano-soldado mantienen unida a la ciudad al tiempo que ahogan toda expresión original y diferenciadora de la libertad personal.

Aún hoy nos sorprende la forja del carácter espartano, el sacrificio que era capaz Esparta de obtener de sus disciplinados compatriotas, su moderación, su austeridad, hasta la sobriedad de su lenguaje, no en vano, llamado *lacónico*. Nos sorprende su enorme caudal de virtud cívica. Pero a la vez nos repugna el altísimo precio pagado por su mecánica solidaridad: la represión de la individualidad. Esparta prueba que el pluralismo puede ser vencido y eliminado de la esfera pública y privada, pero al precio de la opresión. A mi juicio un proyecto republicano interesante no puede pagar ese precio. Ha de buscar el orden y la estabilidad, la integración y la solidaridad, sí, pero sin renunciar a la libertad personal. Dicho de otra forma, un proyecto republicano a la altura del mundo contemporáneo buscará la concordia pese a las voces discordantes —la *concordia discors*—, esto es, la unidad de los contrarios, la comunidad de lo diverso, la identidad de lo múltiple. Pero sin renunciar

a la múltiple y a veces contradictoria diversidad de las preferencias y valores individuales, al politeísmo moral del mundo moderno.

El otro republicanismo tiene en Aristóteles su mejor intérprete y en la democrática Atenas su referencia histórica, una ciudad que —al decir de Tucídides— supo regirse "liberalmente no solo en lo relativo a los negocios públicos, sino también en lo que se refiere a las sospechas recíprocas sobre la vida privada, no tomando a mal al prójimo que obre según su gusto, ni poniendo rostros llenos de reproche, que no son un castigo, pero sí penosos de ver"[34]. En Atenas, Antígona tal vez habría podido enterrar a su hermano, enemigo de Atenas. Atenas no solo era una república democrática, frente a la oligárquica Esparta. Era también frente a ella una ciudad abierta: dinámica, comercial, *pluralista*, nutrida de artistas, saboreadora de los placeres de la vida, a veces decadente, sofista, culta, retórica, y hasta lenguaraz, pero siempre atenta a las nuevas ideas. Pese a todo, supo preocuparse "a la vez de los asuntos privados y de los públicos", y en ella todos sus ciudadanos estuvieron "en situación de igualdad de derechos"[35]. Una ciudad así habría de forjar muy distintos caracteres a los de Esparta. Es Tucídides el que registra este plano psicológico y caracteriza así a los atenienses: "[...] son amigos de novedades y rápidos en hacer planes y en poner en práctica lo que deciden..., son audaces hasta por encima de sus fuerzas, arrostran los peligros hasta contra la prudencia... y aficionados a salir de su país... y si acaso fracasan al intentar alguna cosa, se proponen en cambio otros proyectos y así compensan la pérdida"[36].

La democracia ateniense fue menos longeva que la oligarquía espartana, pero en ella se forjó el patrón clásico de la cultura occidental.

CUATRO MODALIDADES DE REPUBLICANISMO

Si analizamos la anterior comparación entre Esparta y Atenas, podemos ver que gira en torno a dos ejes. Los llamaré, a falta de mejor calificación, *eje cultural* y *eje político*. A lo largo del primer eje, el republicanismo transita desde un polo pluralista a un polo comunitarista. El republicanismo pluralista aceptará más gustoso como un hecho valioso de la realidad social la pluralidad de concepciones del bien y de la buena sociedad; mientras que el republicanismo comunitarista dará primacía a las identidades colectivas y las tradiciones culturales sobre las preferencias individuales. El republicanismo pluralista aceptará mejor la diferencia y el disenso, y se sentirá cómodo en sociedades culturalmente abiertas, mientras que el comunitarista preferirá una república más homogénea y culturalmente cerrada y autorreferencial. En este segundo caso, la necesidad de reconocimiento identitario y de responder al "quiénes somos" puede querer cercenar y censurar las demandas de la crítica y la racionalidad individuales. El republicanismo comunitarista es más estático —aspira a congelar el universo heredado de valores—; bien al contrario, el pluralista es más dinámico y expuesto al cambio cultural. El problema real del republicanismo comunitarista es que ha de ser, en mayor o menor grado, represivo:

las identidades colectivas fuertes implican —y se imponen a— identidades personales débiles y sumisas; el problema no menos real del republicanismo pluralista es que lleva, en mayor o menor grado, a la atomización social y la *anomia*.

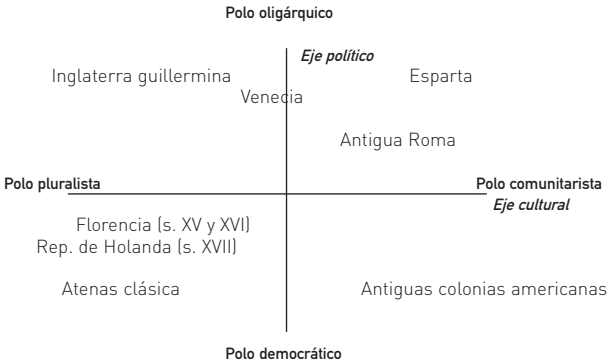
El otro eje, como decía, es un eje político: un eje de poder. Es, propiamente, el eje clásico izquierda-derecha. Y aquí los extremos lo forman el polo oligárquico y el polo democrático. Como es sabido, oligarquía y democracia tienen que ver con la distribución de la propiedad y del poder político. Según la célebre definición aristotélica, un régimen es una oligarquía cuando en él gobiernan los pocos ricos; y es una democracia cuando lo hacen los muchos pobres libres. En este último caso, la ciudadanía será extensa y robusta, tanto más cuanto más democrática, mientras que en las oligarquías, la ciudadanía será más restringida o, si es amplia, será en su mayoría cívicamente más débil[37].

Si cruzamos los dos ejes podemos obtener un mapa razonablemente completo y preciso de las distintas modalidades de republicanismo que la tradición ha conocido y puesto en práctica. Serían cuatro: a) un republicanismo oligárquico-pluralista como, por ejemplo, el de la Inglaterra guillermina que sale de *La Gloriosa* a finales del XVII o, en menor medida, como la "serenísima" república de Venecia[38]; b) un republicanismo oligárquico-comunitarista, como el de Esparta o, en menor medida, la antigua Roma; c) un republicanismo democrático-pluralista como el de la Atenas de los siglos V y IV a.C. o, en menor medida, de la Florencia del *Trecento* y ciertos momentos de los siglos XV y el XVI, y

de la república holandesa en el XVII. Finalmente tendríamos: d) un republicanismo democrático-comunitarista como el de las puritanas colonias americanas del XVII y del XVIII.

CUADRO 1

LAS CUATRO MODALIDADES DEL REPUBLICANISMO



El republicanismo que yo reivindico aquí es un republicanismo democrático-pluralista. Por democrático aspira a incluir en la plena ciudadanía a las mayorías desapoderadas y vulnerables, y a hacerlas realmente libres. Por pluralista, aspira a incorporar al espacio público de la deliberación política el mayor número de concepciones de la buena sociedad y a encajar las distintas formas de vida privada en un marco razonablemente bien integrado de convivencia social.

Este republicanismo democrático-pluralista rechaza la falsa solución de Creonte al conflicto entre lo público y lo privado; pero tampoco aspira, como Hegel, a la total reconciliación[39]. Afronta el conflicto de manera abierta y no reduccionista, sin negar la diferencia

entre ambas esferas, sin pretender subsumir la una en la otra, sin ahogar a la familia en la ley civil y sin privatizar el Estado. Parafraseando a Rawls, este sería un *republicanismo político, no metafísico*, en el que la verdad ética se deja fuera de la deliberación pública sobre los principios de justicia, en el que es la libre razón pública la que guía la discusión entre ciudadanos sin que los dioses privados tengan voz en la esfera civil. Pero será un republicanismo capaz de definir un esquema de *iguales libertades* y *oportunidades* que permita a cada cual cooperar libremente con los demás en igualdad de condiciones y, a la vez, honrar a sus dioses domésticos, si los tiene.

No hay una, sino muchas concepciones abstractamente posibles del bien público y de la buena sociedad, así como hay múltiples y variadas concepciones del bien privado y la vida buena. Pero somos animales políticos, necesitamos vivir en comunidad —pues no somos ni bestias solitarias ni dioses autosuficientes— y por ello nos resulta imprescindible articular *una* concepción concreta del bien público. Comoquiera que no nos viene dada esa concepción, debemos acordarla entre todos, mediante el ejercicio de la libre razón y la palabra, en el espacio público, pese a las limitaciones que antes vimos de la propia deliberación.

Así las cosas, el republicanismo pluralista no puede —ni pretende— renunciar al ideal de una comunidad de valores, a una ética social en la que todos podamos reconocernos como miembros. Sin embargo, no es la solidaridad mecánica de la sociedad cerrada la que lo inspira, sino una nueva solidaridad de la diferencia y la

diversidad. Mucho es lo que cualquier habitante de este siglo XXI puede aprender del viejo Catón, o de las costumbres austeras y sencillas logradas por Licurgo para la antigua Esparta. Pero los que habitamos este presente de individuos, ciudades y Estados llevamos siglos administrando los valores propios de la modernidad, y ya no admitimos censores ni celosos guardianes de los antiguos dioses, de tal manera que la esfera pública que seamos capaces de construir no será densa y gruesa, sino fina y ligera, no será de máximos sino de mínimos. Y dejará pasar por sus poros el suficiente oxígeno como para que podamos respirar y realizarnos como individuos y expresar nuestra diferenciada identidad personal[40].

Ahora podemos volver sobre el tema que dejamos pendiente más arriba: el de la pedagogía y la política republicana de la virtud. Se verá claramente que lo que tengo que decir sobre pedagogía política es perfectamente compatible con el hecho —y el sano ideal— del pluralismo.

MIEDO, EMULACIÓN Y AMOR PROPIO

Como toda pedagogía, la política republicana de la virtud trabaja principalmente sobre tres bases de motivación: el miedo, la emulación y el amor propio.

El miedo es un poderoso educador. En muchos casos nos vemos obligados a cumplir la ley o cualquier compromiso adquirido por miedo, miedo al castigo estatal o miedo a la vergüenza pública. Muchos hábitos saludables de vida —no fumar, mantener una dieta sana,

controlar el peso, hacer ejercicio— los adquirimos entre otras cosas por miedo a la enfermedad futura o a la pérdida de vigor. Otros, como ahorrar o preservar nuestra hacienda, los adquirimos por miedo a la escasez futura. Habría más ejemplos análogos. La fortuna es caprichosa y por eso, temiendo que nos pueda ser desfavorable, gestionamos con *prudencia* nuestros bienes presentes. El que no hace economías ahora o no cuida su salud, *se hace* más vulnerable, y puede que el infortunio se cebe con él a su debido tiempo. Por eso los antiguos pensaban que la virtud podía doblegar a la fortuna, esto es: a base de prudencia y previsión[41]. Bueno, en realidad, comoquiera que la mera prudencia casi nunca es suficiente, los antiguos recurrían a otra dimensión de la virtud: la fortaleza del carácter. Fortaleza, entiéndase, para soportar los golpes de la fortuna, que vienen por muy prudente que uno haya sido: la muerte de un ser querido, una catástrofe natural, una guerra, la vejez, el desempleo involuntario, etc. Por ambas cosas —prudencia y fortaleza— la ética republicana clásica tenía predilección por la vida frugal, austera, sencilla, disciplinada y autosuficiente. Una vida así presupone gran fortaleza de carácter, desde luego, y además parece más prudentemente pertrechada para hacer frente a las inclemencias del porvenir.

Tanta o mayor fortaleza de carácter se requiere cuando hablamos de virtud *cívica*. Porque la virtud cívica se pone a prueba ante las situaciones sociales en donde la solución cooperativa —beneficiosa para todos— choca con el interés particular de cada uno por separado, y queda bloqueada. En estas situaciones no hablamos ya

de bienes *privados*, como la salud personal o la hacienda propia, sobre los que es relativamente más fácil ejercer una gestión racional, prudente y previsora. Por el contrario, en estos casos nos enfrentamos a la llamada *tragedia de los comunes*, a la generación, uso y gestión de bienes *públicos*. Y aquí el cerebro humano, que computa información contradictoria, tiende a convencerse de que la opción oportunista —la no cooperativa— es la más racional, aun cuando su generalización acabe en la destrucción o agotamiento del bien público. En estos casos, la racionalidad individual conspira contra la racionalidad colectiva, y la prudencia y la previsión no parecen resortes lo bastante fuertes como para evitar el desastre. Es necesario un agente externo con capacidad de intimidación —verbigracia: el Estado—, capaz de castigar las desviaciones de las normas de cooperación o, lo que viene a ser lo mismo, capaz de *forzar* exógenamente, mediante la aplicación de incentivos selectivos, la solución cooperativa allí donde no surge espontáneamente del sistema de interacción.

En efecto, las autoridades públicas pueden elevar los costes de la infracción o el incumplimiento haciendo creíble la amenaza de sanción y haciendo probable la detección del infractor. Si hay fraude fiscal, por poner un ejemplo relevante, en gran medida se debe a que el Estado ha relajado sus mecanismos de vigilancia y sanción. Por ello, la solución oportunista se hace tan frecuente y, por ello, es necesario que esos mecanismos públicos de control y sanción funcionen bien y fuercen la solución cooperativa. Porque es importante que *todos* paguen sus impuestos de acuerdo con la ley fiscal del

Estado, que es un bien público prioritario[42]. Es importante no solo por razones financieras, sino porque solo así el sistema transmite la confianza que hace posible que el otro factor motivacional —la emulación— funcione. Si yo veo que abundan los infractores y que quedan impunes, a mí se me quitan las ganas de cumplir porque siento que *hago el primo*. Si por el contrario, veo que el sistema no tiene puertas traseras por donde se escapan los pillos, entonces me animo a contribuir como uno más, y emulo el comportamiento virtuoso generalizado.

En realidad, las personas no somos por lo general villanos oportunistas prestos a jugársela al primer despistado. La mayoría de las personas tenemos predisposiciones naturales para la cooperación social, predisposiciones bien arraigadas en nuestro genoma tras una larga evolución de la especie. Pero la cooperación exige ciertas garantías de reciprocidad. Así, miedo y emulación se refuerzan mutuamente. La seguridad —forzada por el Estado— de que el otro hará su parte me motiva a hacer yo la mía. Esa seguridad se traduce en confianza individual en el buen funcionamiento del sistema, en este caso, tributario. En términos generales, toda regulación del espacio público, con sus diversos bienes públicos y *commons*, exige un *sistema de incentivos* que difícilmente funcionará de manera adecuada sin seguridad y sin confianza generalizadas. Porque sin ellas la tentación de comportarse como un *gorrón* —ya sea abusando del bien público ya sea no contribuyendo a producirlo— es demasiado grande: si todos hacen lo mismo, yo no voy a ser menos… Se emula lo bueno, pero también lo malo.

Ahora bien, el Estado no es solo un aparato de poder con capacidad de vigilancia y sanción. Él mismo es un *common* que puede ser explotado, parasitado y manipulado. Es un *common* porque es financiado por la comunidad: su policía, sus jueces, sus maestros, sus médicos, sus funcionarios en general, no están a sueldo de un empresario privado. Tampoco sus instalaciones, infraestructuras, edificios, empresas y propiedades pertenecen a individuos o grupos particulares. La titularidad del Estado, ante quien ha de responder —su soberano—, es la ciudadanía en su conjunto. Pues bien, va de suyo que el interés primordial de esa ciudadanía es que la administración y gobierno de ese *common* se ajuste al interés general y no sea saqueado ni manipulado por grupos particulares, ya sean grupos de poder en la sociedad civil, ya sean los propios partidos políticos que gobiernan por delegación de la ciudadanía.

Aquí la metáfora atlética puede ser útil. La comunidad de ciudadanos quiere un Estado fuerte pero musculado, que esté en forma, ágil, rápido de reflejos y movimientos, eficaz en sus acciones. La ciudadanía quiere que el Estado tenga el peso y volumen adecuados a sus funciones, ni un gramo de más, ni un centímetro cuadrado de menos. Por eso tiene que huir del boato, del gasto superfluo, de la función y el cargo redundantes, de la sinecura, etc. En el Estado republicano no puede haber sitio para el *privilegio*. En consecuencia, tiene que ser austero, sencillo, frugal, como el hombre recio que quiere la mejor ética republicana. Y tiene que practicar la prudencia y la previsión como el mejor individuo particular en la gestión de sus bienes privados. Las inversiones

del Estado tienen pues que responder a criterios de necesidad democrática y no de oportunidad partidaria o de facción, pero han de ser viables, y no endeudar innecesariamente a las generaciones futuras. Una *eficiente austeridad* debe ser la divisa republicana en la administración del Estado. Equidad y compromiso compartido en la financiación de ese *common*; austeridad y eficiencia en su administración. Aquí radica la fortaleza del Estado, en no consentir gorrones que disfrutan gratuitamente o a bajo precio de sus servicios y en no padecer parásitos que viven a su costa sin que la función pública los necesite. El Estado tiene que estar siempre a dieta, alimentarse con sobriedad y vigilar su tono físico —cuidando de la competencia de sus funcionarios, racionalizando sus recursos— para poder cumplir eficazmente sus esenciales funciones regulativas, socioeconómicas y asistenciales.

Aunque va de suyo, no estará de más aclarar aquí que la austeridad republicana del Estado nada tiene que ver con el recorte del gasto social: esa es la visión neoliberal de la austeridad. El republicanismo, antes al contrario, entiende que sin austeridad no hay eficiencia y sin eficiencia en la gestión de los recursos públicos ocurren dos cosas. Primero, se producen menos y peores bienes públicos y se cumplen peor las funciones sociales del Estado. Segundo, la función pública se desprestigia y ello hace buena la crítica liberal del Estado hipertrofiado y las estrategias liberales de reducción de sus competencias y privatización de sus servicios así como de recorte del gasto social. Por ello es tan importante para la izquierda republicano-democrática elaborar y hacer suya la idea de la austeridad y la eficiencia del Estado.

Siguiendo con la metáfora atlética, el Estado tiene a su disposición otro mecanismo motivacional para mantenerse en forma, es decir, para aumentar sus niveles de eficacia y mejorar su desempeño: el amor propio de sus funcionarios y trabajadores. Los humanos somos los más sociales de los animales y estamos expuestos a la mirada ajena, a la opinión ajena. Y sentimos vergüenza cuando no actuamos como creemos que se espera de nosotros, cuando no damos la talla. En general, todos queremos que nuestros semejantes nos tengan en gran estima, que nos consideren ciudadanos respetables, buenos profesionales, etc., y no como rufianes o cínicos de moral gastada. Pues bien, hay sanciones más suaves que explotan nuestro *amor propio* y el deseo aledaño de reconocimiento, y que se valen de la opinión y la mirada del otro. Estas sanciones destacan el mérito de las personas —las distinguen— mediante premios, promociones, honores, menciones, etc. Estas sanciones son negativas para los que no obtienen el reconocimiento, pero son sanciones negativas suaves e intangibles, no desmoralizadoras ni insultantes, sino estimulantes e incitadoras. Por ejemplo, los atenienses estimulaban la pericia de sus oradores en la Asamblea concediendo cada año decretos honoríficos y coronas doradas a aquel que "con sus discursos y propuestas siempre hace lo mejor para el pueblo"[43].

La *mano de hierro* de los castigos y sanciones a prueba de villanos, que trabaja con la amenaza y el miedo, no es pues el único recurso de una política republicana de la virtud. A un profesor universitario, por poner un ejemplo, se le puede penalizar por saltarse las clases, y

hay que hacerlo. Pero una política de sanciones académicas que considerara a todos los profesores como villanos absentistas desmoralizaría a los buenos profesores, que seguramente serán más que los malos. Se sentirían víctimas de una institución que no confía en ellos y está a la espera de que cometan un fallo para castigarlos. Las sanciones negativas tienen que estar ahí, no cabe duda, pero el sistema general de regulación universitaria aprovechará mejor las disposiciones de los profesores si sabe seleccionarlos primero y luego premia a los mejores con el reconocimiento de la institución. Esta es la interesante idea de la *mano intangible* desarrollada por Philip Pettit[44].

Claro que la mano intangible necesita de algo esencial para poder funcionar: la visibilidad de la conducta. Si la acción de los individuos seleccionados para realizar cualquier función pública transcurre entre bastidores, oculta tras una protectora opacidad, entonces no se pueden aplicar incentivos que trabajan sobre la reputación personal y el afán de reconocimiento. Por eso la mano intangible tiene que ser posibilitada mediante mecanismos de visualización. Si al final de cada año docente universitario, por seguir con el ejemplo, las evaluaciones de los alumnos se cuelgan en un panel público, a la vista de todos, resultará que los profesores —todos— quedarán retratados: los buenos y los malos. Los primeros tendrán un estímulo a seguir siéndolo e información necesaria para incluso mejorar. Los malos profesores, de pronto, sentirán el frío de la intemperie, se sentirán descubiertos y sufrirán un silencioso y distante oprobio. Su voz perderá credibilidad; su posición,

prestigio; sus ambiciones, apoyos. No habrá necesidad de sanciones negativas para que se apliquen el cuento y mejoren su rendimiento. Con lo cual la institución académica gana y el alumno sale mejor formado.

Dentro y fuera del Estado, el deseo de ver reconocida la excelencia de mi trabajo o mi acción me puede llevar a emprender acciones excelentes: a comprometerme con mi ciudad, a sacrificarme por ella, a ser un buen funcionario, a destacar en mi profesión, a ser bueno en lo mío, etc. La virtud tiene que ver con la *excelencia* de la acción y el que actúa bien quiere ver reconocida su virtud: exigencias del amor propio.

UNA MATIZACIÓN: VIRTUD, AUTOTELISMO Y FELICIDAD

Aquí es preciso introducir un matiz: la acción *excelente* —el hacer las cosas lo mejor que uno sabe— no está motivada, al menos no solo ni principalmente, por el afán de reconocimiento. Creo que ese tipo de acciones bebe de otra fuente de motivación: el *autotelismo*. Una actividad autotélica es aquella que hacemos por sí misma, porque nos recompensa desde dentro, intrínsecamente, sin que importen demasiado sus consecuencias y sus costes. Leer un libro, tener una buena conversación con un amigo, jugar al fútbol, bailar, pensar un problema, dibujar, ver una película… Y otras tantas cosas que hacemos sin que nadie nos obligue y sin pretender nada con ellas más que disfrutarlas, son acciones en las que, por decirlo de algún modo, nos

sumergimos en su propio desarrollo y nos fundimos con ellas, tanto que llegamos a olvidarnos de nosotros mismos, suspendiendo la consciencia del tiempo y aun del espacio. Es lo que se llama *ego-trascendencia*[45]. En ese momento, lo estamos dando todo, estamos perfectamente concentrados en la acción, y solo nos importa aquello en lo que tenemos puestos los cinco sentidos. Comoquiera que estas son las condiciones del buen hacer, de la acción excelente, por eso la virtud tiene que ver con el autotelismo, con el hacer las cosas por ellas mismas, sin segundas intenciones. Sin mezquindad. Hoy sabemos —y esto le añade al asunto enorme interés— que el autotelismo está relacionado con el bienestar psíquico, es decir, que somos tanto más felices cuanto más autotélicos[46]. Las personas que juegan, que se divierten con lo que hacen, que disfrutan con su profesión, etc., son más felices y están más realizadas que las que hacen las cosas por obligación, a regañadientes, mirando la hora, deseando acabar lo que tienen entre manos, sufriendo. Los clásicos también pensaban que la virtud estaba relacionada con la felicidad. Marx, que tenía formación clasicista, pensaba que la felicidad estaba relacionada con la autorrealización. El autotelismo liga, aunque no agota, las tres cosas: virtud, felicidad y autorrealización.

Los niveles de autotelismo, como los de alienación, varían de una sociedad a otra. Pero los factores causales que explican esa variación son complejos. De seguro que tienen que ver con cosas tales como el tipo de trabajo, el mercado y la jornada laboral, con la confianza interpersonal, y también con los valores y los deseos. Y

algo parece claro a este respecto: el autotelismo no depende del nivel de crecimiento económico y desarrollo industrial. Marcuse señaló una de las contradicciones fundamentales de la moderna civilización industrial: pudiendo liberar a los hombres para el ocio creativo, los subsume en una cultura productivista que retiene su potencial erótico y les obliga a sublimarlo de forma represiva[47]. El mundo moderno —con su fuerte impronta individualista— dice echar raíces en el principio del derecho a la felicidad. Si Marcuse tiene razón, la sublimación represiva a que obliga el modo de producción —capitalista y competitivo— de la civilización industrial moderna, es un serio obstáculo para la realización de ese derecho fundamental.

Sea como fuere, parece claro que el autotelismo es un poderoso indicador de bienestar y de desarrollo humano. Esto habría de tenerse en cuenta a la hora de observar la realidad social desde una perspectiva crítico-normativa. La ética republicana clásica de la virtud es *eudemonista*, es decir, hace de la felicidad el sumo bien de la vida humana. Por ello, una mirada republicana —centrada en la virtud de la acción— debe incorporar esa dimensión autogratificante de las acciones excelentes que son fines en sí mismas. Una sociedad sin autotelismo, dicho de otra forma, le resulta antipática a la sensibilidad republicana. En el fondo, sería una sociedad de autómatas serviles o de logreros instrumentales.

Sin embargo, todo esto, con ser plausible, no resuelve un problema decisivo de la teoría de la virtud, a saber: si, y hasta qué punto, la virtud *cívica* casa bien con el autotelismo. Porque vale que uno haga cosas por sí mismas, y

vale que así las hará mejor —con mayor excelencia—, e incluso que tendrá una vida más plena y feliz cuantas más actividades de esa clase realice. Pero no está tan claro que las acciones *públicas*, que incorporan un cierto sacrifico personal en aras del interés general, tengan esa componente hedonista. Tanto más cuanto que la existencia de bienes públicos hace que la opción no cooperativa genere más *utilidad* privada a corto plazo. En estos casos, el autotelismo puede incluso alejarnos de la virtud *cívica*, porque resulta que las actividades verdaderamente autotélicas están fuera de la vida pública, o porque la virtud cívica supone vencer al gorrón que llevamos dentro, que es un señor muy hedonista. La conclusión parece clara: la *vita activa civilis* —que decían los antiguos— no puede prescindir de las recompensas externas y los incentivos selectivos.

JUSTICIA POLÍTICA Y 'AEQUA LIBERTAS'

Detrás del faccionalismo, el clientelismo y la corrupción, de los que hablábamos antes, nos encontramos siempre una quiebra más o menos grande del ideal de *justicia*. Las facciones trabajan por sus intereses particulares y rompen el principio de *universalidad* de la ley, rompen la *síntesis pluralista* de intereses que representa a la justicia. Una ley que defiende unos intereses particulares por encima de otros, simplemente porque determinadas facciones y clientelas tienen más poder político y sesgan a su favor el proceso legislativo, es una ley injusta. Ahora bien, la separación entre ley y justicia es

un problema acuciante para el republicanismo porque la justicia, como dijo Harrington, es el "principio natural" de toda república bien establecida. Sin justicia, dicho de otra forma, no hay república que valga ni sociedad bien ordenada. La justicia republicana, que es justicia *política*, se expresa en la ley republicana y esta, precisamente porque evita el sesgo particularista, apunta a la libertad de todos los ciudadanos por igual. Lo dice Aristóteles bien a las claras: la justicia política "existe entre personas que participan de una vida común para hacer posible la *autarquía*, personas libres e iguales, ya proporcional, ya aritméticamente"[48].

Esto quiere decir que el que no es independiente o autosuficiente (autárquico) no solo está sometido a otro, no solo deja de pertenecerse a sí mismo para pertenecer a otro, no solo está alienado de sí. Además, es *víctima de injusticia política*: la comunidad a la que pertenece no le permite ser libre. Porque la suficiencia es condición de la libertad. Es pues asunto político —de la comunidad política, de la justicia política— favorecer y promover la libertad de los ciudadanos, es decir, lograr que se basten a sí mismos e impedir que caigan bajo la dominación de otros hombres. Y un modo básico de hacerlo es evitar que la ley favorezca a unos grupos en detrimento de otros, sobre todo a los grupos de por sí más poderosos. Los hombres —piensa el republicanismo— se hacen libres *por* las leyes; no frente a las leyes[49]. Si las leyes no imperan, entonces unos hombres dominan sobre otros hombres, es decir, pueden aprovecharse de su posición de poder para hacer que otros hombres —en la empresa, en la familia, en el partido, en cualquier institución mínimamente compleja

y organizada— hagan lo que de otra manera no harían. Estar sometido a la ajena jurisdicción —ser *alieni iuris*—, aunque no medie interferencia directa por parte del que ejerce la dominación, es la clave de la concepción republicana de la alienación, es decir, de la falta de libertad real. A menudo basta con tener la capacidad de interferir —arbitrariamente— para dominar al otro y conseguir que haga "nuestra" voluntad, no la suya propia[50]. Pues bien, el primer paso para ser realmente libre, y escapar a la dominación, es alcanzar cierto grado de *suficiencia*.

La suficiencia arranca de lo material. Uno se basta a sí mismo cuando tiene garantizadas las condiciones materiales de vida, y no depende de otro para su sustento. Tiene bajo su propio control los medios para subvenir a sus necesidades básicas, sus medios de vida. Puede vivir con independencia. Esto quiere decir que la libertad *de* la necesidad está conectada —en la teoría republicana— con la libertad *de* la opresión. Solo siendo materialmente autosuficiente puede uno librarse de depender de otro y terminar sometido a su voluntad. La república de la libertad empieza allí donde acaba la tiranía de la necesidad. Esta *comunidad de suficiencia* constituye además la base igualitaria de la libertad republicana. En efecto, la *aequa libertas* se predica justamente de esa comunidad de ciudadanos suficientes. Para el republicanismo, pues, la ciudadanía es la comunidad de hombres igualmente libres. Esto, obviamente, no resuelve el problema político decisivo, a saber: ¿quiénes forman esa comunidad de igual libertad? Esta cuestión marca la línea divisoria entre un republicanismo oligárquico y un republicanismo democrático. El primero opta por la exclusión de los

individuos no propietarios (*aporoi*) o por su integración parcial (*civitas sine suffragio*), mientras que el segundo busca su integración plena en una verdadera comunidad de iguales[51]. Sea como fuere, cuando esa comunidad de suficiencia se quiebra, la ciudad se polariza entre unos pocos ricos y los muchos pobres; en realidad, surgen dos ciudades enfrentadas, donde los ricos se vuelven soberbios (y no respetan la ley) y los otros se vuelven serviles. Como decía el sabio, la consecuencia de la polarización "es una ciudad de esclavos y de amos, pero no de hombres libres"[52]. La ciencia política moderna capta una idea parecida cuando descubre la correlación positiva entre igualdad, confianza interpersonal y capital social. Cuando aumenta la desigualdad, la gente se vuelve menos confiada y disminuye la reciprocidad. Al final la cohesión social, el compromiso cívico y la calidad de la vida comunitaria se resienten[53]. Por el contrario, la igual libertad de la necesidad, sin amos ni esclavos, mantiene unidas a las ciudades, en amistad consigo mismas, cohesionadas.

Para el republicanismo, huelga decirlo, la cohesión social es un bien. Y la justicia política, que vela por la igual libertad de la opresión y la necesidad, es para el republicanismo un instrumento necesario para alcanzarlo. Comoquiera que la armonía social es imprescindible para la *felicidad pública* —igual que la armonía interior es imprescindible para la felicidad individual—, pues resulta que una comunidad solo será feliz si en ella reina la justicia política y el imperio de las leyes bien establecidas. La injusticia, en otras palabras, hace desgraciadas a las ciudades, rompiéndolas por dentro,

creando facciones y clientelas, enfrentando a unos ciudadanos contra otros, dejando que haya dominadores y dominados.

MÉRITO, COMPASIÓN Y DEMOCRACIA

Sin embargo, esa igual libertad de la opresión, esa comunidad de ciudadanos independientes, puede verse comprometida por diversas formas de desigualdad, que una república bien ordenada debe tener bajo control: formas de desigualdad que se desprenden *necesariamente* de la interacción y la dinámica social. Unos son ofendidos o engañados o robados o manipulados o marginados. Y entonces la justicia tiene que restablecer la situación *ex ante*, la que había antes de la ofensa, el engaño, el robo, la manipulación o la marginación. La justicia tiene que reconocer el delito, fijar un castigo y corregir la desviación de la igualdad previa al delito. Es la llamada justicia *correctiva* o *conmutativa*. Pero también la justicia debe decidir sobre la distribución de las cargas y las recompensas de la cooperación social mediante principios de mérito y compensación. Es la llamada justicia *distributiva*.

Con seguridad, no es distributivamente justo que todos ganemos lo mismo al margen de nuestros méritos, ya sean estos esfuerzo o talento, al menos si se parte de la igualdad de oportunidades. No solo es injusto, sino también socialmente ineficiente. El esfuerzo y el talento son bienes relativamente escasos, socialmente beneficiosos, que la comunidad debe saber incentivar, en

igualdad de oportunidades, mediante una justa distribución meritocrática de las recompensas[54]. De lo contrario, ocurrirá que disfrutará de beneficios diferenciales aquel que no se los ha ganado con su trabajo y/o aquel que es incompetente para el cargo, mientras el más apto queda fuera. Con ello la sociedad pierde un recurso valioso y además comete injusticia. Y eso provoca invariablemente indignación, lo que indica hasta qué punto la economía emocional de la moralidad humana es sensible al principio de proporcionalidad meritocrática: los beneficios, las rentas, las ventajas, los bienes *desproporcionados* ponen enseguida en alerta a nuestra maquinaria emocional y activan el mecanismo de la indignación moral.

De manera inversa, los males o padecimientos inmerecidos despiertan la emoción complementaria en el espectador: la *compasión*[55]. Compadecemos a aquel que padece un mal del que no es responsable; por ejemplo, la enfermedad, el desempleo involuntario, la desgracia sobrevenida, etc. En realidad, si no compadeciéramos al desgraciado, es decir, al pobre a quien la fortuna le es adversa o esquiva, sin que medie responsabilidad por su parte, tampoco nos indignaríamos ante los bienes inmerecidos. Nuestra sensibilidad moral computa el mérito por sus dos caras, la del placer y la del dolor, y reacciona complementariamente, indignándose o compadeciendo, según se quiebre la proporcionalidad correspondiente entre acción y condición.

Se dice que la compasión es la pasión democrática por excelencia. Ello se debe a que (1) se entiende que la pobreza es en general inmerecida y (2) la democracia es un régimen en el que gobiernan los pobres, es decir, los

que son libres pese a no tener riqueza ni propiedad y por tanto deben trabajar para vivir. Esto significa que en democracia la carga de la cooperación social recae sobre la riqueza y la propiedad de forma proporcional a su cuantía. Compadecer a los pobres implica transferir recursos —gasto social— para cubrir sus necesidades. Y estos recursos solo pueden derivar —proporcionalmente— de los que más tienen. Si los pobres merecieran su suerte, la comunidad no tendría ninguna obligación moral para con ellos. No recibiendo nada de ellos, pues son pobres, ¿por qué habría de devolverles nada? Pero simplemente no es verdad que los pobres, salvo contadas excepciones, se merezcan su pobreza, o los vulnerables su vulnerabilidad. El mundo del trabajo está lleno de virtudes —disciplina, esfuerzo, capacidades, talentos— y a la vez lleno de vulnerabilidad y, en muchísimos casos, de pobreza. Y, a la inversa, detrás de la riqueza —y más aún de la gran riqueza— suele haber una historia oculta de violencia, engaños, extorsiones, privilegios, robos, explotación, clientelismos y tráfico de influencias[56]. Por eso, paralelamente, un sistema progresivo de distribución de la carga fiscal conseguirá que la riqueza y los ingresos de los más afortunados sean menos desproporcionados. Dicho de otra forma, si el sistema pierde progresividad no solo se hace menos compasivamente democrático, sino que se aleja de lo meritocráticamente aceptable: la riqueza y la propiedad se concentran y acumulan de manera indignante. La meritocracia sin compasión perdería la proporción y el límite. Así pues, una justa redistribución de la riqueza a favor de los grupos más vulnerables (una hacienda

democrática) tiene una doble base de motivación: se hace por compasión pero a la vez evita la indignación de los más desfavorecidos.

Los críticos de la democracia han buscado otra explicación emocional para la redistribución de los ricos a los pobres: la *envidia*. La democracia —han repetido una y otra vez— es envidiosa, entiéndase en qué sentido, a saber: los pobres —que se merecen su pobreza— envidian la no menos merecida riqueza de los ricos, y quieren quedarse con ella. Por eso, históricamente, las elites privilegiadas han tenido pavor a la democracia. A mi entender, una mirada más benevolente y justa de la tradición republicano-democrática tenderá a ver la democracia como un régimen cuya economía moral converge en un objetivo central: la *dignidad cívica*. Una riqueza desproporcionada, sin sentido del límite, resulta indignante de la misma forma que una vida digna debe tener garantizados determinados niveles de suficiencia material, esto es, de libertad de la necesidad. Tal vez, lo que la democracia plantea en última instancia es que no puede haber dignidad cívica, ni para ricos ni para pobres, sin *solidaridad* y sin un Estado que la garantice.

NOTAS

1. Voces importantes —como las de Theda Skocpol, Michael Mann o Robert Putnam— se han alzado contra la falta de marcos teóricos integradores en la ciencia política contemporánea, que se ha dejado llevar, de la mano del hiperformalismo y la sofisticación estadística, a un escenario en el que no solo se dejan de lado preguntas importantes que tienen que ver con la historia y la cultura, no solo se abandonan enfoques y estrategias de investigación más cualitativas

y narrativas. Además, por todo ello, la ciencia política, amén de generar menos conocimiento sustantivo (y menos acumulativo), está perdiendo mordiente crítica.

2. Cfr. Aristóteles (1997): *Política*, 1293b-1294a, trad. de J. Marías y M. Araujo, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
3. Las consecuencias del faccionalismo, el clientelismo y la corrupción sobre la sociedad civil y el Estado pueden ser devastadoras y dramáticas, también para las democracias representativas. Una prueba de ello la ofrece la Italia de la era Berlusconi. Cfr. al respecto el magnífico artículo de Paolo Flores D'Arcais: "Berlusconi y sus cómplices", *El País*, 25 de septiembre de 2011, p. 29.
4. Cfr. J. Harrington [1656]: *The Commonwealth of Oceana*, ed. de J. G. A. Pocock (2001), Cambridge: Cambridge University Press, p. 33. [*La República de Oceana*, ed. de A. de Francisco, Madrid: Capitán Swing, 2012 (en prensa).]
5. Harrington, *ibid*.
6. En realidad, la rotación y la brevedad de los mandatos pueden entenderse también como instancias de división —solo que *diacrónica*— del poder. Cfr. A. de Francisco (2007): *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano*, Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 155-159.
7. Esta transformación es algo que se puede comprobar empíricamente en los interesantes experimentos realizados por James S. Fishkin en sus célebres "encuestas deliberativas", cuyos principales resultados pueden consultarse en "Deliberative Polling®: Toward a Better-Informed Democracy", en *The Center for Deliberative Democracy*, Stanford University, http://cdd.stanford.edu/polls/docs/summary/#contacts.
8. Cfr. Cass Sunstein (2004): "Más allá del resurgimiento republicano", en F. Ovejero *et al.* (comps.) (2004): *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona: Paidós, cap. 4, esp. pp. 183-184. Manuel Sacristán, en otro marco de discusión, desenmascara brillantemente la función apologética del orden existente no solo del iusnaturalismo (tal vez con la excepción del iusnaturalismo revolucionario ilustrado) sino también del positivismo jurídico de Kelsen, al que acusa de sucumbir al ideologema del "compromiso entre intereses contrapuestos". Merece la pena su aclaración: "[...] la historia del derecho no muestra hasta hoy más derechos —estables o no— que los del dominio de clase. El "compromiso" lo es solo entre los sectores de la clase o las capas dominantes. Desde el punto de vista del esclavo antiguo, no se puede decir precisamente que fuera un orden jurídico de compromiso el derecho esclavista, cuya existencia, pese a Kelsen, ha sido "relativamente" estabilísima y larguísima. La "reducción de fricciones" se ha conseguido en los estables derechos conocidos más por

aplastamiento —cosificación jurídica, ignorancia jurídica, social o política— de una de las piezas en roce antagónico que por compromiso entre ellas" (M. Sacristán: "De la idealidad en el derecho", pp. 316-317, en M. Sacristán (1984): *Papeles de Filosofía*, Barcelona: Icaria, pp. 302-317).

9. Aristóteles (1985): *Ética a Nicómaco*, trad. de M. Araujo y J. Marías, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1137b.
10. *Ibid*.
11. Cfr., por ejemplo, I. Berlin [1958]: "Two Concepts of Liberty", en I. Berlin: *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1987, pp. 129-30. ["Dos conceptos de Libertad", en I. Berlin: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de B. Urrutia, J. Rayón y N. Rodríguez, Madrid: Alianza, 1998.]
12. Un buen ejemplo de actitudes y emociones cívicas lo ha proporcionado el movimiento del 15-M, que analizo más adelante en el epígrafe "Una reflexión sobre el 15-M", del capítulo 5.
13. Montesquieu [1748]: *Del Espíritu de las Leyes*, trad. de M. Vázquez y P. de Vega, Madrid: Tecnos, 1985, p. 20.
14. Thomas Mann [1924]: *La montaña mágica*, trad. de I. García Adánez, Madrid: Círculo de Lectores, 2005, p. 156.
15. Aristóteles: *Política*, *op. cit*., 1253a.
16. Montesquieu: *Del Espíritu de las Leyes*, *op. cit*., p. 20.
17. Aristóteles: *Política*, *op. cit.*, 1292a.
18. Sigo la traducción, que considero excelente, de Julio Pallí Bonet; Sófocles: *Teatro Completo*, Barcelona: Bruguera, 1973, p. 129.
19. Cfr. M. Nussbaum [1982]: *La fragilidad del bien*, trad. de A. Ballesteros, Madrid: La balsa de la Medusa, 1995, p. 96.
20. Sófocles, *op. cit*., p. 130.
21. M. Nussbaum, *op. cit*., p. 98.
22. M. Nussbaum, *op. cit*., p. 106.
23. Recordemos, con Nietzsche, que el derecho penal se hace más humano conforme la comunidad cobra seguridad en sí misma y autoconsciencia de su propio poder: el rigor vengativo de la ley —como el que pretende Creonte— no es sino expresión de la precariedad de su poder; la gracia en la administración de justicia y en la imposición del castigo es expresión de la fuerza y serenidad del poder mismo. Cfr. F. Nietzsche [1887]: *La genealogía de la moral*, II, 10, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1983, pp. 82-83.
24. J.-J. Rousseau [1785]: *Carta a D'Alembert*, trad. de Q. Calle, Madrid: Tecnos, 1994, p. 140.
25. Dice Rousseau: "Es [...] el descontento de sí mismo, la fuerza del ocio, el olvido de los gustos sencillos y naturales lo que hace tan necesaria una diversión exterior" (*op. cit*., p. 20). Y dice también: "[...] cuando el pueblo está corrompido, los espectáculos

le resultan buenos, y malos, precisamente cuando aquel es bueno" (*op. cit.*, p. 81).

26. B. Constant [1819]: "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", en B. Constant (1989): *Escritos Políticos*, trad. de Mª Luisa S. Mejía, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 261.
27. Plutarco (1991): "Licurgo", en *Vidas Paralelas*, trad. de A. Ranz Romanillos, II, p. 283.
28. *Op. cit.*, VIII, p. 289.
29. *O.c.*, IX, p. 290.
30. Plutarco, *op. cit.*, XVI, p. 301.
31. *O.c.*, XXIV, p. 309.
32. *O.c.*, XXV, p. 311.
33. *O.c.*, XXVII, p. 313.
34. Tucídides (1967): *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. de F. R. Adrados, tomo I, Biblioteca Clásica Hernando, p. 257.
35. *Historia*, I, 37-40, *op. cit.*, pp. 259, 257.
36. *Historia*, I, 70, *op. cit*, pp. 149 y ss.
37. Cfr. A. de Francisco (2007): *Ciudadanía y democracia*, *op. cit.*, cap. 3.
38. Digo en menor medida porque, a partir de la conspiración de 1310, la república se dotó de un organismo de control social y político —el Consejo de los Diez, permanente desde 1375— que se convirtió rápidamente en un poder dictatorial dentro del Estado con capacidad para juzgar y condenar sobre todo aquello que tuviera que ver con al seguridad del Estado. El Consejo de los Diez contaba con un sistema de espionaje (los *confidenti*) y atendía a denuncias anónimas que se depositaban en la célebre *Bocca del Leone*. Llegó a contar con inquisidores, permanentes desde 1509, encargados de informar al Consejo sobre la divulgación de secretos de Estado. El temible *Consiglio dei Dieci* lo vigiló todo y, por encima del Gran Consejo, se impuso la autodefensa del régimen oligárquico al precio del férreo control de los propios patricios. Cfr. Carlos Diehl (1961): *Una república de patricios: Venecia*, trad. de A. E. Lorenzana, Madrid: Espasa Calpe, pp. 80 y ss.
39. Cfr. M. Nussbaum, *op. cit*, p. 112.
40. El pluralismo que aquí defiendo no encaja en el molde *liberal*. Es un pluralismo *republicano*. Por varias razones y diferencias que irán saliendo en este libro. Para empezar, el republicanismo democrático-pluralista sigue entendiendo la libertad como libertad *real* de la dominación, por lo que no se conforma, como el liberalismo, con la atribución de derechos formales perfectamente compatibles con la dominación. Además, en segundo lugar, la libertad republicana no renuncia a la libertad interior basada en la *enkrateia*, en la capacidad para dominarnos a nosotros mismos y establecer una economía del

deseo y la emoción que contribuya a nuestro bien privado y sea socialmente sostenible. Dicho rápidamente, el republicanismo trabaja con la virtud. El pluralismo liberal, por el contrario, cierra con llave la puerta de la privacidad y deja la ética fuera de su mirada y consideración. Los deseos "liberales" no son buenos o malos; a lo sumo tienen consecuencias aceptables o inaceptables *legalmente*. En tercer lugar, el republicanismo entiende la libertad como autogobierno, por lo que no rompe la continuidad entre la libertad personal —de hacer y deshacer en la esfera privada— y la libertad política —de codecidir en la esfera pública. Por ello, a diferencia del liberalismo y en cuarto lugar, el republicanismo democrático-pluralista aquí defendido liga intrínsecamente *legalidad* y *soberanía*. Por consiguiente, en quinto lugar, aunque toda ley restringe la libertad en un sentido abstracto, el republicanismo entiende que la ley establece la libertad concreta al fundar el derecho de libertad. La libertad republicana es como veremos libertad *por* las leyes, mientras que la liberal es libertad *de* las leyes. El republicanismo no hace suya, no al menos sin matices, la separación liberal entre *ius* y *lex*, entre derecho y ley.

41. Cfr. N. Maquiavelo [1513]: *El Príncipe*, trad. de A. Cardona, Barcelona: Bruguera, 1974, cap. XXV, p. 179.
42. Ahora suponemos, por no complicar en exceso el argumento, que esa ley fiscal es suficientemente *equitativa*. Es además un bien público *prioritario* porque es el pilar básico del contrato social: si no pagan todos o no se contribuye en proporción a la riqueza y la renta, el contrato social es más nominal que real.
43. Cfr. M. H. Hansen (1991): *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford: Blackwell, p. 145.
44. P. Pettit (1997): *Republicanism*, Oxford: Clarendon Press, cap. 8.
45. Sobre la ego-trascendencia, cfr. el clásico de la psicología "existencialista", A. Maslow [1968]: *El hombre autorrealizado*, Barcelona: Kairós, 1989, especialmente el cap. 6 sobre las *experiencias-cumbre*, esp. pp. 117-121.
46. Cfr. Mihaly Csikszentmihalyi (1988): *Beyond Boredom and Anxiety*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
47. H. Marcuse [1953]: *Eros y Civilización*, trad. de J. García Ponce, Barcelona: Ariel, 1981.
48. Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, *op. cit.*, 1134a.
49. La distinción clásica entre *Liberty by the laws* y *Liberty from the laws* es de J. Harrington (*Oceana*, *op. cit.*, p. 20).
50. Sobre la libertad como no dominación u opresión, cfr. Pettit, *op. cit.*
51. Cfr. A. de Francisco (2007): *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano*, *op. cit.*, esp. cap. 4.
52. Aristóteles: *Política*, *op. cit.*, 1295b.

53. Cfr. R. Putnam (2000): *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community*, Nueva York: Simon & Schuster; y B. Rothstein y E. Uslaner: "All for All: Equality, Corruption and Social Trust", *World Politics*, 2005, nº 58, pp. 41-72.
54. Subrayamos la igualdad de oportunidades porque es un principio básico —republicano— de ciudadanía. Es un principio de no discriminación en el derecho de acceso a determinados bienes (como la educación) y a determinados cargos y funciones, sobre todo públicos. Sin este principio, la igual libertad cívica se quiebra.
55. Un análisis excelente de la compasión —en el plano fenomenológico y también en el filosófico-político— se encuentra en M. Nussbaum (2001): *Upheavals of Thought*, Cambridge, Mass: Cambridge University Press, parte II.
56. En un artículo impresionante, Paul Krugman contaba recientemente cómo las elites republicanas de EE UU, así como sus bases sociales, están perdiendo la compasión hacia aquellos conciudadanos suyos a los que la suerte no ha favorecido. El artículo es doblemente impresionante porque esas gentes, aun creyendo que los pobres no se merecen su mala fortuna, están dispuestas a dejarles morir por falta de asistencia médica. Cfr. Paul Krugman: "Libres para morir", *El País*, 18 de septiembre de 2011, p. 27 (sección "Negocios").

CAPÍTULO 2

ESTADO, GOBIERNO Y SOCIEDAD CIVIL

Hay miedo al Estado. Lo hay en la tradición liberal, y lo hay en la izquierda socialista. La tradición liberal teme al Estado porque hereda dicho Estado como una estructura despótica de poder construida en el antiguo régimen por las monarquías absolutistas. La izquierda socialista teme al Estado porque lo concibe como un aparato de dominación de clase del que la sociedad solo se emancipará cuando logre resolver los conflictos ligados a su estructura clasista de dominación.

Aquí defenderé una versión republicano-democrática del Estado *fuerte*. El republicanismo —la tradición republicana— es una filosofía política de la libertad. El republicanismo democrático aspira a extender esa libertad a los pobres, a los trabajadores, a los desfavorecidos, a los humildes y a hacer de ellos ciudadanos igualmente libres. Argumentaré que ello pasa por fortalecer al Estado y darle una determinada orientación. Comoquiera que un Estado fuerte representa una potencial amenaza de

despotismo, argumentaré que un Estado fuerte es republicanamente posible solo en la medida en que el gobierno de ese Estado es un gobierno democráticamente controlado, contestable y participado por la sociedad civil.

El Estado —su naturaleza, su función, su sentido, su horizonte— es un tema mayúsculo y de una enorme complejidad. La propuesta de *fortalecimiento* del Estado la haré en el seno de la tríada conceptual compuesta por gobierno/Estado/sociedad. Para empezar, el gobierno puede ser autoritario, despótico, oligárquico o democrático; el Estado puede ser fuerte o débil, ágil o ineficiente, limpio o corrupto, austero o despilfarrador; la sociedad civil, activa o pasiva, exigente o conformista, soberana o servil, abierta o cerril. De esta manera, al hablar de un Estado fuerte quiero decir —republicanamente— varias cosas: a) que quien lo gobierne gobernará un poderoso aparato con una amplia capacidad de intervención *en* la sociedad civil, mas de forma eficiente y transparente; b) que ese gobierno republicano del Estado tendrá una base popular democrática emanada de una sociedad civil soberana y activa; por ello, c) el gobierno republicano gobernará un Estado fuerte sin que este caiga en la ineficiencia, la corrupción y el descontrol. Desarrollar nuestro argumento recomienda dar un pequeño rodeo histórico.

DUALISMOS POSTHOBBESIANOS

Cuando Bodino, allá por el siglo XVI, pone la soberanía (*majestas*) en el centro de la teoría política, todavía predominan los esquemas duales heredados del pensamiento

medieval y de la vieja constitución feudo-estamental. El sujeto de la soberanía podía ser el gobernante, el gobernado o incluso podía hablarse de una soberanía compartida. Pero para todos, aun para los defensores del poder absoluto del monarca, el pueblo conservaba su personalidad jurídica colectiva y seguía en posesión de unos derechos inalienables fundados en un contrato original de gobierno (*Herrschaftsvertrag*)[1]. Hay que esperar a Hobbes para ver cómo el Estado hace suya la pretensión de absorber en sí todos los derechos tanto de gobernantes como de gobernados, y procede a postularse como sujeto único, absoluto e indivisible de la soberanía, es decir, como una estructura de poder independiente que reclama para sí toda la legitimidad política por la vía de un original pacto de sujeción fundante de la misma comunidad[2]. Lo cual suponía que antes de ese pacto no había siquiera *societas civilis* nacida de su propio acuerdo original, sino mero estado salvaje de naturaleza.

La concepción hobbesiana del Estado no solo suponía una "solución" radical del dualismo de la teoría política heredada entre gobernantes y gobernados. Suponía también una "solución" práctica del conflicto de soberanías entre la corte y el parlamento, primero, y entre el gobierno y el pueblo, después, conflicto que llegó a su expresión armada en la guerra civil inglesa de 1642. Hobbes consiguió desde luego dotar al Estado —al Estado en sí, al *mortal God*— de un protagonismo, de una personalidad y hasta de un prestigio que ya no perdería, pero su teoría absolutista no sirvió para resolver los mencionados dualismos heredados. Antes al contrario, y afortunadamente, estos se reprodujeron tanto en la

teoría como en la práctica. Lo hicieron además por partida doble, y siempre empujados por un constante aunque intermitente impulso democrático y por una creciente consolidación del principio de soberanía popular.

De un lado, el esquema dual de la antigua constitución feudo-estamental (es decir, el de una monarquía limitada por los poderes independientes de burguesía, nobleza y clero) es el marco en el que evoluciona el modelo moderno —parlamentario— de representación política. Esta evolución tiene características propias. En primer lugar, está marcada por un creciente protagonismo del parlamento frente a la corona o la corte —es decir: el poder ejecutivo— en una de sus dos modalidades: la modalidad inglesa o la modalidad revolucionaria francesa. La diferencia entre ambas no es baladí. Muy al contrario, la modalidad inglesa —bicameralismo— supone un *modus vivendi* entre las elites del antiguo régimen en el que la antigua nobleza gozará de privilegios hereditarios durante siglos. No obstante, incluso aquí, el impulso democrático abre el conflicto entre ambas cámaras por el control del parlamento, y presenta un nuevo dualismo. La tendencia, que ya se verifica en la primera mitad del XVIII con Walpole, está marcada por el creciente acopio de poder por parte de la cámara baja, por los comunes, que les ganan la partida política a los *lores*. La modalidad francesa, la modalidad más democrática que estalla con la propia revolución, es la del unicameralismo: una única asamblea general representativa de la nación[3].

Vista con cierta perspectiva histórica, esta centralidad del parlamento —y de los comunes dentro de los

parlamentos bicamerales— representa el creciente protagonismo político de la vieja burguesía medieval que, primero hizo su *conspiratio* contra el señor territorial y luego se *conjuró* para formar la comunidad urbana como unidad política autogobernada; la misma burguesía que forzada a alienarse en un sistema de representación estamental terminó ganándole la batalla no solo a la corona, sino a los otros dos estamentos del *ancien régime*. Sin embargo, esa burguesía triunfante no sería ajena a la presión de nuevas pulsiones y fuerzas democráticas, esta vez, provenientes de las clases subalternas. En efecto, no acababa de afianzar su poder la burguesía a lo largo del siglo XVIII cuando descubre un siglo después que el suelo social que pisaba no era firme, sino que se movía bajo sus pies: el mundo subcivil de los olvidados (los domésticos y mendigos, los aprendices, los *proletarii*) estaba asomando a la superficie del espacio civil y buscaba el modo de activar los resortes de su propia libertad. Era el *cuarto estado* que venía a turbar la paz del nuevo sistema de dominación social que la burguesía postmedieval (capitalista) empezaba a protagonizar.

Y aquí se fueron abriendo dos nuevos frentes de batalla política, dos nuevos dualismos. Por un lado, un frente en el que las fuerzas democráticas pugnaban por integrar en el sistema de representación política a los *nullatenendi*, es decir, pugnaban por ampliar la base electoral del parlamento (asamblea general o cámara baja), y extender a las clases trabajadoras subalternas el derecho tanto de elegir como de ser elegidas. Esta es una de las brechas políticas centrales —la del sufragio universal— del mundo contemporáneo. No es, sin embargo, la única.

En efecto, hay otro frente paralelo de batalla, más sutil pero no menos importante, que representa un nuevo conflicto de soberanía y un nuevo dualismo. Pero esta vez ya no entre la corte y el parlamento, sino entre el parlamento —más o menos ampliado— y el pueblo, entre los representantes y los representados, entre los cargos electos y los electores. ¿Dónde arraiga la soberanía? Aquí, desde luego, el frente democrático radical apuesta por una concepción estricta de la soberanía popular y de la representación política. Y esta vertiente democrático-radical del sistema representativo moderno —en la que están Robespierre, los antifederalistas y, sin duda, Marx, el Marx de *La Comuna de París*— tiene importantes implicaciones institucionales: es una democracia comisarial con mandato imperativo y revocabilidad permanente, apuesta por las circunscripciones pequeñas y la brevedad de los cargos, apuesta por la rotación obligatoria y la no reelegibilidad, etc. Y permite que las fuerzas sociales —organizaciones extraparlamentarias— tengan voz. Ya sabemos que este modelo radical-democrático de gobierno representativo no prosperó, pero, sea dicho al paso, la moderna teoría de la democracia participativa bebe, como no podía ser de otra forma, de esta fuente, reivindicando el potencial político de los movimientos sociales y la participación activa de la ciudadanía de a pie.

Como vemos, lejos de haberse superado en una teoría absolutista del Estado los viejos dualismos del pensamiento político medieval, estos se reproducen a escala ampliada y definen los sucesivos marcos en los que evoluciona el moderno sistema parlamentario y la

propia teoría moderna de la democracia representativa. Recapitulando, estos dualismos son cuatro: a) el parlamento frente a la corte; b) la cámara baja frente a la cámara alta; c) cámaras incluyentes frente a cámaras que excluyen a los pobres; d) representados frente a representantes. En cada uno de estos dualismos la batalla por la soberanía la gana el primer término en un proceso creciente de afirmación del principio de soberanía popular. Sin embargo, mientras que los dos primeros —a) y b)— representan victorias reales (de la burguesía histórica); los dos últimos —c) y d)— representan más bien victorias *formales* (de las clases subalternas) que no han impedido que los modernos sistemas parlamentarios tenga importantes sesgos oligárquicos y se constituyan en complejas maquinarias de autorreproducción y autolegitimación de las elites en el poder.

En realidad, todos estos desarrollos posthobbesianos del pensamiento político y de las instituciones políticas son desarrollos antihobbesianos. Tanto que transitan por la senda clásica del canon republicano. La verdadera impronta de la teoría hobbesiana de la soberanía del Estado hay que buscarla en otro desarrollo paralelo pero distinto al que acabamos de contar.

ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL

En efecto, ocurre que a la construcción —teórica y práctica— del Estado como sujeto independiente y autorreferencial de la soberanía le acompaña casi desde el principio la construcción alternativa —en la teoría y en

la práctica— de un sujeto nuevo, a saber: la *sociedad civil* como un sistema preexistente de relaciones y prácticas, independiente del Estado y de su organización política. El pensamiento político republicano clásico diferenciaba solo entre dos ámbitos mutuamente excluyentes: la familia (*oikos*) y el Estado (*polis*). De tal manera que cuando el *pater familias*, el hombre libre, cerraba la puerta de su casa, pisaba inmediatamente el suelo político de la *praxis*, y según dejaba su *oikos* como particular entrada en la comunidad como ciudadano. De la privacidad se pasaba a la publicidad, de la *idioteia* a la *politeia*: sin solución de continuidad. El hombre libre, que era el señor de su casa, no era más que un igual (*isotes*) en el Estado, en la comunidad política. Los no libres —mujeres, esclavos, niños, pobres— quedaban recluidos en la mera privacidad como un ámbito de dominación al servicio del señor de la casa.

La sociedad civil moderna es un ámbito que se abre paso entre esos dos polos clásicos de la familia y el Estado. Obviamente, ello produce un esquema triádico familia-sociedad civil-Estado que es con el que, por ejemplo, opera Hegel en su *Filosofía del Derecho*. La tríada hegeliana tiene gran interés porque permite diferenciar la esfera emocional de los afectos altruistas, asignándola a la familia, de la esfera racional del interés egoísta, asignándola a la sociedad civil *burguesa*. Y, a la vez, permite encuadrar el reto político de la propia modernidad en términos de la posible conciliación, en el Estado, entre la pequeña comunidad unida por el vínculo afectivo de pertenencia y la gran sociedad de individuos dominada por el conflicto de intereses. La

solución hegeliana supondría una nueva forma de *solidaridad orgánica* que permitiría que la sociedad civil siguiera siendo una sociedad de individuos —con sus libertades y su pluralismo— que sin embargo no fuera destruida por sus propias contradicciones internas. Ahora bien, el esquema triádico es de alguna forma inestable y al final se resuelve en el gran dualismo sociedad civil/Estado, toda vez que la familia queda reducida a una institución más de la propia sociedad civil. Es este esquema dual el marco en el que seguimos comprendiéndonos a nosotros mismos. Por ello es obligado preguntarse: ¿cómo ha concebido el pensamiento político moderno la sociedad civil? La respuesta más inmediata es la siguiente: en radical contradistinción con el Estado. Y es aquí, por curioso que parezca, donde más influencia tiene Hobbes.

En efecto, la sociedad civil empieza donde acaba el Estado, donde acaba la *ley política* del Estado, que es la que restringe la libertad individual registrada en el derecho: la dualidad hobbesiana *lex-ius* es la dualidad moderna Estado/sociedad civil. La sociedad civil —vía Hobbes— se entiende como una sociedad de individuos negativamente libres del poder del Estado y de ese *Hombre Artificial* que es la ley pública. Por eso la sociedad civil es necesariamente una esfera prepolítica de acción y reacción entre individuos con *derechos* prepolíticos de libertad natural. Más aún, y también vía Hobbes, al pensar que el poder político es patrimonio exclusivo del Estado, la sociedad civil moderna se concebirá como una ámbito *despolitizado* de relaciones y prácticas entre individuos cuya libertad solo se ve amenazada por el

potencial coercitivo y normativo del Estado, por la ley. Al carecer de un principio *político* de organización, la sociedad civil no tardaría en ser vista como una esfera autónoma con su propia estructura. Esta imagen se va consolidando a lo largo del siglo XVIII, y de ella resulta una concepción de la sociedad civil organizada prepolíticamente en torno al puro *interés* económico. La *economía* surge como la esencia de la sociedad civil moderna, el mercado como la esencia de la economía. Toda vez, sin embargo, que la economía pierde su referencia clásica como ley de la casa (*oikos/nomos*) se convierte en ley de la sociedad. La sociedad civil burguesa se constituye, pues, en sociedad capitalista de mercado con un nuevo esquema motivacional: el interés material y la utilidad privada. No solo eso. La sociedad de mercado se piensa como un sistema sometido a sus propias leyes, a sus propias dinámicas. Por añadidura, esas leyes —al menos así terminará pensando el liberalismo— son buenas leyes. El mercado no solo induce el crecimiento económico, también se autorregula. En consecuencia, el Estado no solo queda al margen como lo radicalmente otro de la sociedad civil; es además considerado como un peligro potencial para su feliz, próspera y armoniosa autonomía dinámica.

Muy distinta es la concepción republicana de la sociedad civil. El republicanismo, para decirlo rápidamente, no entiende una sociedad civil despolitizada o apolítica. Locke todavía entiende *sociedad civil* como sinónimo de *sociedad política*. En realidad, ambos términos son etimológicamente idénticos, pues el término *civis* no es más que la traducción latina del griego *polites*.

El liberalismo no se nutre de Locke, que es un republicano si se quiere elitista, sino de Hobbes. Es la tradición republicana la que no asume la herencia hobbesiana y por ello mismo repolitiza la sociedad civil. Ello significa, para empezar, que la dominación y la coerción no son patrimonio exclusivo del Estado, sino que atraviesan a la sociedad en la medida en que la sociedad tiene quiebras, fracturas y asimetrías que confieren poder a unos grupos y desapoderan a otros. El Estado es una estructura de poder, eso nadie lo niega, pero no es la única. El padre tiene poder sobre los hijos, el hombre tiene poder sobre la mujer, el patrón tiene poder sobre el obrero, el jefe sobre el subordinado, el cura sobre sus fieles, la empresa monopolista tiene poder sobre el mercado, etc.

¿Cuáles son las fuentes del poder social? Para el republicanismo la principal de esas fuentes es la propiedad. Por lo mismo, para el republicanismo, la desigual distribución de la propiedad es una de las principales fuentes del conflicto social. Tanto es así que un republicano radical como Rousseau fecha el nacimiento mismo de la sociedad civil —y sobremanera política— en el momento en que nace la diferenciación entre lo tuyo y lo mío, es decir, la propiedad privada. Es la propiedad privada la que fragmenta a la sociedad en poseedores y desposeídos, en ricos y pobres. Pues con la propiedad privada surgió el trabajo enajenado, "y las vastas selvas se trocaron en campiñas risueñas que hubo que regar con el sudor de los hombres, y en las que pronto se vio la esclavitud y la miseria germinar y crecer con las mieses"[4]. La propiedad privada no solo divide a la sociedad en ricos y pobres, sino también en opresores y oprimidos. La perspicacia y la

sensibilidad democrática de Rousseau es tal que entiende cabalmente que esa estructura de dominación social —en la sociedad civil— requiere de un aparato adicional de poder —el Estado— como "precaución" de los ricos "para protegerse" de los pobres[5]. Marx estaba así perfectamente asentado en la tradición republicano-democrática cuando afirma el carácter de clase del Estado realmente existente, esto es, cuando concibe al Estado como un instrumento de poder al servicio de la dominación de la clase dominante. Para el republicanismo elitista era idea aceptada que el Estado está al servicio de las clases propietarias, que es cosa suya. Marx entiende además que la sociedad civil está rota por la propiedad, que entre las clases propietarias y no propietarias se establecen necesariamente relaciones sociales de dominación y que el Estado no es simplemente *de* los propietarios, sino un aparato de poder *para* la defensa activa de *su* sistema de dominación social y de sus privilegios propietaristas. La gran aportación de Gramsci fue darse cuenta de que el poder coercitivo del Estado no es suficiente para mantener un sistema de dominación de clase, sino que hay que completarlo con la *hegemonía* cultural en la sociedad civil, es decir, con un sistema institucional y simbólico capaz de ganarse el *consentimiento* de las clases subalternas a su propia dominación. El Estado, de hecho, sería la "trinchera avanzada" de un sistema de dominación que arranca en la propia sociedad civil considerada como un "poderoso sistema de fortalezas y casamatas"[6]. De esta forma, la emancipación de la sociedad civil no solo pasa por el control del Estado y su conversión en un aparato democráticamente gobernado y controlado, sino por conseguir la contra-hegemonía en el

seno de la *opinión pública*, evitando que quede secuestrada por los grandes grupos de formación del discurso, que sirven a intereses minoritarios, y abriéndola a la opinión plural de las voces excluidas y silenciadas.

El republicanismo democrático no prescinde de este esquema y sigue concibiendo el Estado como un aparato de poder. Por ello, el republicanismo democrático ni pretende la minimización del Estado ni se deja engañar por las superficiales recomendaciones liberales de *neutralidad* estatal. El Estado republicano-democrático sería, por un lado, un Estado socialmente orientado —y, por lo tanto, nada neutral— a favor de los más pobres, de los más débiles, de los más vulnerables. Va de suyo que un Estado así ha de ser un Estado fuerte y musculado —ya lo vimos antes—, no un Estado que "deja hacer y deja pasar". Es un Estado que combate activamente el fraude, la corrupción y el delito, que impone restricciones desmercantilizadoras a los derechos de propiedad (sobre la vivienda, el capital, el trabajo, la tierra), que presta servicios asistenciales a los grupos más desfavorecidos y vulnerables, que resuelve problemas de coordinación y regulación social, que fuerza soluciones cooperativas por la vía institucional allí donde la cooperación no surge espontáneamente, que mantiene un sistema de enseñanza pública y universal, que defiende la soberanía nacional frente a la injerencia extranjera, que garantiza el derecho a la existencia bien mediante una renta republicana de ciudadanía bien mediante otros mecanismos de protección pública, que protege ecosistemas amenazados, que hace pedagogía política, que impulsa medios públicos de in-formación de la opinión y el juicio públicos, que garantiza la pluralidad del espacio

cultural, que planifica el desarrollo para que sea sostenible, etc., etc., etc. Es un Estado políticamente orientado por objetivos cívico-democráticos, consciente siempre de que la sociedad civil no es un ámbito despolitizado ni autorregulado de libertad natural, sino un ámbito de poder y conflicto que no garantiza por sí solo ni la justicia social ni la racionalidad colectiva ni la amistad cívica. La fortaleza de ese Estado resulta imprescindible para que esa orientación política sea posible y efectiva.

Ahora bien: ¿acaso un Estado fuerte no amenaza seriamente la libertad de la propia sociedad civil? ¿Acaso no será —necesariamente— un aparato despótico de poder que devorará la soberanía? Sin duda alguna, esas amenazas existen, y existirán en la medida en que el poder del Estado, que como todo poder tiende a la autoexpansión, no sea controlado y no tenga ante sí un contrapoder mayor en la misma sociedad civil. Para ello, uno: habrá que democratizar el gobierno mismo del Estado. Y dos: la sociedad civil tendrá que ser una sociedad de ciudadanos activos —que practican la *vita activa civilis*— y por ello mismo son capaces de construir y articular la *hegemonía* cultural de las fuerzas democráticas.

FORTALECER LA SOCIEDAD CIVIL, CONTROLAR EL ESTADO

Son conocidos los temores del republicanismo —lo vimos en el capítulo anterior— ante el poder, ante el poder de los gobiernos, ante el poder del Estado. El poder —decía Platón tajantemente— hace malos a los hombres. Los corrompe.

Evitar esa deriva pasa por el control ejercido por los gobernados y los ciudadanos. No hay otra opción. Mucho menos para el republicanismo democrático, que necesita un Estado fuerte.

La primera estrategia de control de la tradición republicana es constitucionalista. Se basa en una estrategia de diseño institucional que, como vimos en el capítulo anterior, busca la *división* del poder, su *dispersión*, y la *síntesis* de intereses. Así, el mejor gobierno factible sería un gobierno *mixto* (que busca la síntesis de los intereses de los pocos y los muchos) en el que los distintos poderes del Estado estuvieran divididos (el poder judicial del ejecutivo; y este del legislativo) para que unos frenaran y contrapesaran a los otros. El problema de esta solución es que la división y la síntesis son perfectamente compatibles con las arquitecturas estatales oligárquicas. Además, los poderes divididos son *poderes*, y como tales pueden defender unilateralmente determinados intereses y privilegios. No ha sido infrecuente en la historia moderna y contemporánea ver cómo el poder judicial ha sido a menudo refugio de los *selected few* y un freno a los intentos de reforma constitucional prodemocrática. Por lo tanto, la división del poder y la síntesis de intereses de un gobierno republicano-democrático tendrán que ser algo distintas. Para empezar, una república democrática tendrá que incluir en su síntesis a los muchos pobres: esto es evidente y fundamental. Para terminar, la división de poderes tendrá que incidir en los aspectos dinámicos y temporales del ejercicio del poder, dividiéndolo *diacrónicamente* —esto es, potenciando la rotación de los cargos y restringiendo la

reelegibilidad—, al tiempo que las divisiones *sincrónicas* del poder no podrán nunca negar la preponderancia del poder legislativo. Para evitar el posible conflicto entre la custodia judicial de la constitución, que es conservadora, y el poder constituyente del parlamento, que es dinámico, hay que tomarse en serio la idea jeffersoniana de la *democracia continua*, y someter las constituciones regularmente a un gran debate y revisión públicos. La realidad es dinámica y las instituciones no pueden quedar suspendidas y congeladas en el tiempo sagrado de los muertos, sino que tienen que saber adaptarse a las nuevas necesidades de los vivos[7].

En segundo lugar, el control democrático del Estado pasa por democratizar el gobierno de ese Estado. Ya vimos más arriba cómo el desarrollo del sistema parlamentario ha sido un desarrollo democrático tronchado e inconcluso, pues, en efecto, todavía queda mucho para poder decir que las cámaras de representantes *representan* e incluyen verdaderamente a los grupos más vulnerables; y queda mucho para poder decir que el sistema de representación *responde*, al menos de forma equitativa, a las necesidades y preferencias de todos los representados y es *controlado*, al menos de forma efectiva, por ellos. Incluso en las democracias más avanzadas sigue habiendo intereses *subrepresentados* e intereses *sobrerrepresentados* y las diferencias de propiedad y riqueza siguen explicando en buena medida esas divergencias. Por su parte, el mecanismo de la *renovación contingente* que pone a disposición de las ciudadanías las elecciones periódicas de líderes y partidos ha demostrado ser un mecanismo muy insuficiente de control político. Los

partidos políticos de masas han cristalizado en estructuras de poder oligárquicas encajadas en un sistema político cuya institución central —el parlamento— ha quedado colonizada por la lógica de los intereses partidarios y convertida en caja de resonancia de los ejecutivos de turno y de las políticas que se cuecen a puerta cerrada en consejo de ministros o en la dirección del partido en el gobierno. De esta forma, el debate en la cámara de los representantes queda aplastado por la aritmética del voto partidario y el parlamento ve seriamente mermada su capacidad de controlar al gobierno. Al final, se produce la paradoja de que la mayoría parlamentaria que respalda al gobierno, lejos de controlarlo lo encubre, mientras que las tareas de control, bien se ceden a las minorías de la oposición parlamentaria, que responden a un mismo patrón y una misma lógica, bien a la opinión pública, tan permeable y porosa como los propios partidos a los intereses organizados de los grupos más poderosos de la sociedad civil.

Por todo ello, en tercer lugar, es necesario rebasar el estrecho horizonte del sistema convencional —partidista— de representación política y abrir nuevos espacios de participación extraparlamentaria. Y ello en un doble sentido. En el sentido, primero, de que las decisiones y las políticas puedan ser *contestadas*[8] y, segundo, en el sentido de que las decisiones y las políticas puedan ser *participadas*. Lo primero significa que la sociedad civil tiene la suficiente capacidad de reacción para resistir a las leyes políticas egresadas del parlamento, y forzar su modificación o impedir su ejecución. Huelga decir que esa contestación implica que la sociedad civil

no está estática ni parada, sino *en movimiento (social)*, que es dinámica, activa, que tiene voz propia, voz libre —no secuestradas por los *mass media*, que ya sabemos los señores a los que sirven—, y capacidad organizativa para armar la confrontación con el Estado y el gobierno. La contestación implica la existencia de un rico tejido asociativo, de fuertes redes autónomas de capital social, en un escenario tan plural y heterogéneo como plurales y heterogéneas sean las necesidades y las preferencias. Por su parte, la segunda dimensión —la participación en las decisiones— significa que la sociedad civil tiene instrumentos para *cogestionar* la cosa pública y *participar* en su control. En general, esto implica la fusión de dos horizontes: el horizonte de la descentralización —y relativa desburocratización— del Estado y el horizonte de la democracia de base, que no tiene por qué ser democracia directa —aunque también—, sino que puede realizarse dentro de un marco profundizado de representación popular, al estilo de la tradición democrático-radical de la Comuna de París. En cualquier caso, este es un ámbito de experimentación abierto a la imaginación y las iniciativas populares. Valgan como ejemplo los *presupuestos participativos* de Porto Alegre, los *consejos vecinales* de Chicago, el sistema de *democracia Pachayat*[9] en Bengala occidental o los *consejos comunales* de la actual Venezuela. El campo está abierto a la experimentación política y también a la reflexión teórica. Por ejemplo, hay propuestas interesantes de democracia asociativa —como la de J. Cohen y J. Rogers—[10] que proponen una política calibrada de cesión de responsabilidad administrativa y ejecutiva a determinados *grupos y asociaciones secundarias*

no gubernamentales siempre que cumplan determinados requisitos de organización democrática interna y de orientación cívico-republicana externa. Es terreno que las ciudadanías deben explorar por sí mismas.

Sin embargo, las ciudadanías en sí pueden ser muy diversas, pueden responder a arquitecturas distintas, sus lógicas pueden interpretarse de manera dispar. Y, como veremos en el próximo capítulo, ello tiene enormes consecuencias políticas y morales.

NOTAS

1. Cfr. Otto von Gierke (1950): *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, trad. de E. Barker, Londres: Cambridge University Press, pp. 40 y ss.
2. Cfr. Q. Skinner (2003): *El nacimiento del Estado*, trad. de M. Gainza, Buenos Aires: Edtorial Gorla.
3. Es esta, no obstante, una modalidad efímera, pues el Senado es restaurado en Francia en 1795, con la constitución termidoriana, y con distintos nombres se ha mantenido hasta la fecha.
4. J.-J. Rousseau [1755]: *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. de M. Armiño, Madrid: Alianza, 2003, p. 286.
5. *Op. cit.*, pp. 296-297.
6. Cit. por P. Anderson (1978): *Las antinomias de Antonio Gramsci*, trad. de L. Bassols y J. R. Fraguas, Barcelona: Fontamara, p. 84.
7. Sobre lo anterior, cfr. A. de Francisco (2007): *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano*, Madrid: Los Libros de la Catarata, cap. 4.
8. Sobre el principio de contestación y su aplicación en sentido republicano, cfr. P. Pettit (1997): *Republicanism*, Oxford: Clarendon Press, cap. 6, II.
9. Sobre estos experimentos de participación democrática, cfr. A. Fung: "Survey Article: Recipes for Public Spheres: Eight Institutional Design Choices and Their Consequences", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 11, nº 3, 2003, pp. 338-367. En Venezuela, a raíz de la Constitución de 1999, se han puesto en marcha mecanismos que buscan hacer real la condición de "sociedad democrática, participativa y protagónica" que recoge su Preámbulo. Entre otros,

estarían la contraloría social, los consejos comunales, el parlamentarismo de calle, los Núcleos de Desarrollo Endógeno y las Empresas de Producción Social. Al respecto, véase Haiman El Troudi y Juan C. Monedero: *Empresas de Producción Social. Instrumento para el socialismo del siglo XXI*, Caracas: Despacho de la Presidencia, 2006.

10. Joshua Cohen y Joel Rogers (1998): "Asociaciones secundarias y gobierno democrático", en A. de Francisco (coord.): *Asociaciones y democracia*, Zona Abierta, 84/85, pp. 3-122.

CAPÍTULO 3

LAS LÓGICAS DE LA CIUDADANÍA

El concepto de ciudadanía —como todos los grandes conceptos de la teoría política: democracia, Estado, gobierno, representación, sociedad civil…— es un concepto dual: tiene una dimensión positiva y una dimensión normativa. Describe pues una realidad y, a la vez, expresa un ideal. A lo largo de su historia el ideal de ciudadanía se ha construido desde el principio de igual libertad (*aequa libertas*): ciudadanos son aquellos individuos que se dicen igualmente libres. Los que no son libres quedan fuera de dicha comunidad *política* como no ciudadanos: ya sea como súbditos o *metecos*, como esclavos o domésticos. Da igual, la dicotomía fundamental se da entre libres y no libres.

Ahora bien, la clave está en cómo entendemos el principio mismo de igual libertad, en cómo lo construimos. Aquí defenderé que este principio se ha construido desde tres lógicas distintas: una *lógica identitaria*, una *lógica asignativa* y una *axiología*. Según se interpreten,

estas tres lógicas dan de sí distintos resultados, pueden ser complementarias y reforzarse mutuamente o pueden ser contrarias y contrarrestarse.

LA LÓGICA IDENTITARIA DE LA CIUDADANÍA

Los individuos tenemos identidades varias. Tenemos una identidad personal que nos singulariza según nuestros rasgos físicos, psíquicos y mentales; y tenemos identidades sociales según compartimos con otros individuos intereses, sentimientos, creencias o deseos, y formamos con ellos grupos de referencia y pertenencia. La cuestión decisiva para la ciudadanía es si somos capaces —y cómo— de formarnos una identidad *cívica* compatible con las anteriores, que tenga como referencia a toda la comunidad como comunidad *política*. Y ello teniendo presente que toda lógica identitaria incorpora un *principio de alteridad*: nosotros somos —personal, grupal o políticamente— en la medida en que nos *diferenciamos* de los otros individuos, grupos o comunidades. Identidad y diferencia van pues de la mano, marcan el movimiento —la dialéctica— de la construcción de toda *unidad*: del yo, del grupo o del Estado.

Las relaciones entre individuos, grupos o comunidades políticas, cada uno con su propia identidad, pueden estar presididas por el principio de *igual libertad* o, por el contrario, basarse en la fuerza y la coacción. En el primer caso, surgirán relaciones de cooperación e interés mutuo. En el segundo caso, una de las partes —individuo, grupo o Estado— intentará dominar a la otra y arrebatarle, en mayor o menor medida, su libertad.

El reto de la ciudadanía es, pues, el siguiente: construir una identidad cívica que permita en grado máximo: 1) que los individuos y los grupos *dentro* de cada comunidad política o Estado sean igualmente libres; y 2) que las relaciones *interestatales* sean relaciones cooperativas entre Estados que se respetan y tratan mutuamente como igualmente libres. Aquí defenderé: a) que ambas metas son precarias pero posibles, y b) que dependen para su éxito de cómo construyamos nuestras identidades políticas.

a) *Son precarias* por una sencilla razón: porque la propensión al conflicto y el enfrentamiento parece bien instalada en la naturaleza *social* del hombre, en nuestra arquitectura cognitiva y emocional. La facilidad con que nos enredamos en la dialéctica del nosotros frente al ellos con solo pertenecer a un grupo ha quedado demostrada en centenares de experimentos de psicología social. En uno tan clásico como divertido, Henri Tajfel y su equipo de psicólogos sociales dividió a su grupo experimental en dos subgrupos: los que preferían las pinturas de Klee y los que preferían las de Kandinski. Descubrió que a los miembros de cada subgrupo instantáneamente les desagradaban los del otro y pensaban mal de ellos. Se ha llegado a demostrar que este "etnocentrismo instantáneo" surge incluso si dividimos al grupo en dos arrojando una moneda al aire, por puro azar[1]. Así de tribales y sectarios somos los humanos: nos autocategorizamos tan rápidamente como fijamos estereotipos y formamos prejuicios[2]. Y estos, a menudo, tienen una peligrosa carga emocional de odio que se

traduce fácilmente en agresividad y violencia. En otro experimento clásico, M. Sherif[3] trabajó con un selecto grupo de chicos americanos de clase media en un campamento de verano y los dividió al azar para que compitieran en deportes y juegos: a los pocos días los grupos se atacaban brutalmente con palos, bates y sacos llenos de piedras, tanto que los experimentadores tuvieron que intervenir para seguridad de los muchachos. Resulta salvaje, pero no impensable, el escenario pintado por W. Golding en su novela *El señor de las moscas*: unos críos que, dejados a su suerte en un isla olvidada, pronto descubren sus instintos de cazadores, se organizan tribal y jerárquicamente, y acaban convirtiéndose en asesinos, sin que el pequeño grupo de "pacíficos razonadores" pueda frenarlos ni evitar caer víctima de su salvaje violencia. Tampoco es irrealista la situación inmortalizada por Shakespeare en *Romeo y Julieta*, donde el odio entre dos familias principales de una Verona medieval —los Capuleto y los Montesco— puede con el amor de dos jóvenes inocentes y los arrastra a la desgracia.

Los humanos parecemos tener tanta capacidad para la cooperación intragrupal —sobre todo en presencia real o imaginaria de un enemigo externo— como para combatir y hacer la guerra a otros grupos. Es verdad que la guerra no es única de la especie humana, pero es muy rara entre los animales. De hecho, como escribe S. Pinker, aparte de los insectos sociales, "solo los humanos, los chimpancés, los delfines y quizá los bonobos se unen en grupos de cuatro o más para atacar a otros machos"[4]; si bien de estos cuatro cerebros —que destacan por su desarrollo— solo el cerebro humano es capaz

de desarrollar propiamente una tecnología bélica y una planificación militar sistemática. Y está más que probada su capacidad para *deshumanizar* al otro, esto es, para recategorizarlo como infrahumano: *Unmenschen* era como denominaban los nazis a los judíos antes de decidirse a planificar su exterminio.

Claro que no solo los individuos y los grupos se enfrentan entre sí. Las repúblicas libres —no solo los Estados despóticos o las tiranías— han practicado con demasiada frecuencia la fuerza y la coacción, y han desplegado una marcada vocación *imperialista*. En efecto: Atenas libró una dura guerra defensiva contra los persas, que representaban el despotismo oriental, y venció. Pero no bien hubo derrotado al temible ejército de Jerjes, se lanzó a la conquista del mar y no tardó en construir un imperio en el Egeo que mantuvo sin que le temblara el pulso a la hora de castigar o reprimir. Antes de destruir a los melios, habitantes de la isla de Melos y aliados de Esparta en la guerra del Peloponeso, esto es lo que les dicen los atenienses con intención de inducirlos a una rendición voluntaria que no obtendrían: "Creemos [...] que los dioses, y sabemos que los hombres, imperan siempre en virtud de su *inmutable naturaleza* sobre quienquiera que superen en poder"[5].

Siguiendo esa misma "ley de la naturaleza", Roma fue una república que llegó a dominar el mundo mediterráneo; y sojuzgó a pueblos libres, a pueblos que defendían su libertad, como dice Maquiavelo, "tan obstinadamente que no podían ser sojuzgados más que haciendo uso de una *extraordinaria virtud*"[6]. Florencia, la cívica ciudad del Arno, no cayó aplastada en el Renacimiento por

los despóticos duques de Milán y salvó su libertad, pero se la arrebató a Pisa y Lucca y mantuvo su pequeño imperio regional en la Toscana. La república holandesa utilizó todo su aparato de Estado durante el siglo XVII para armar un imperio comercial, primero en el Báltico y, luego, en las "Indias orientales". Otro tanto había hecho Venecia dos siglos atrás para mantener el control de la ruta comercial del norte hacia oriente cuyo punto nodal era el mar Negro. Inglaterra —que, aunque no era una república, fue la primera monarquía en tornarse constitucional y luego parlamentaria— hizo intermitentemente la guerra a Francia en un larguísimo ciclo bélico que va desde finales del XVII hasta la derrota de Napoleón. La victoria permitió a Inglaterra imponerle al siglo XIX su *pax britannica* y dominar un imperio marítimo a escala mundial. La república estadounidense, para acabar, tiene el mayor ejército de la historia y es un buen ejemplo de la perversa dialéctica entre guerra, dinero e imperio.

El republicanismo *imperialista* es algo despreciable y, además, filosóficamente inconsistente. Significa que la libertad propia se construye sobre la falta de libertad ajena, que unos pueblos imperan sobre otros pueblos, que no hay ley ni racionalidad en el mundo, sino fuerza, astucia y poder. Significa renunciar al ideal cívico de la igual libertad, y dar en pensar que la libertad puede nacionalizarse, que unas naciones —ciudades, Estados, comunidades— tienen más derecho que otras a la libertad. La única alternativa apreciable y sensata a esa política de guerra eterna es un *republicanismo cosmopolita*, que aspire a la paz perpetua, un republicanismo no solo

hacia dentro, intraestatal, sino hacia fuera, interestatal. El republicanismo, en otras palabras, no puede ser privativo de los Estados particulares y solo debería conocer una pauta de expansión: la federación republicana, potencialmente mundial, de comunidades libres.

Cuando Immanuel Kant, a finales del siglo XVIII, defendió estas ideas en su célebre opúsculo titulado *Zum Ewigen Friedem* (*Hacia una paz perpetua*), en realidad administraba ideas de la ética antigua, sobre todo del estoicismo romano, donde la idea griega del *kosmou polites* (*ciudadano del mundo*) recibe un nuevo impulso filosófico: en la obra del emperador Marco Aurelio, del filósofo Séneca y, sobre todo, del polígrafo Cicerón[7]. Este último recoge la vieja idea *cínica* —según la cual los individuos habitamos en dos comunidades a la vez, la de nacimiento y la de la humanidad—, y la transforma en una fascinante teoría de los *círculos concéntricos*. Si el primer círculo se traza en torno al yo, el segundo es el de la familia; a continuación y por orden, se suceden los círculos del grupo local, del convecino, del compatriota. Fuera de ellos está el círculo más amplio de la humanidad en cuanto tal. Cada círculo establece vínculos afectivos, lealtades, obligaciones. Cada círculo, en una palabra, establece una *identidad*. La pregunta es cuál de esas identidades debe prevalecer, cuál debe tener preeminencia, primacía sobre las demás. La idea estoica es que debemos construir nuestra identidad —necesariamente múltiple— desde fuera hacia dentro, desde el círculo más amplio de la humanidad hacia los más íntimos del grupo y el yo. De esta forma, no renunciamos a nuestra identidad local, vecinal, o nacional; tampoco renunciamos a

nuestra identidad racial o étnica o cultural o lingüística. Pero sin olvidar en ningún caso que por debajo de esas identidades específicas subyace una comunidad más amplia a la que pertenecemos en cuanto seres humanos, en cuanto que entes de razón: la *gran comunidad de la humanidad*. Entendiendo esto y, sobre todo, practicándolo, lograremos que los *ídolos de la tribu* no nos nublen la mente ni nos contaminen el corazón con el odio al otro grupo, a la otra raza, a la otra nación.

Bien sabían los estoicos que ello encierra una enorme dificultad, pues las lealtades y los vínculos locales dan gran seguridad psicológica al individuo, lo anidan en el calor de las certezas grupales, lo reconfortan con el reconocimiento directo, de tal forma que la vida del ciudadano del mundo es, muy al contrario, una suerte de exilio de ese mundo algo infantil de seguridad afectiva y orgullo identitario. Pero el esfuerzo merece la pena: solo haciendo que la humanidad sea, no la única, pero sí la principal fuente de obligación moral impediremos que las lealtades locales, por intensas que sean, nos lleven al faccionalismo, con toda su carga irracional de ira, agresividad y enemistad. Conseguiremos que la política no se base en esa perversa dialéctica del amigo y el enemigo donde de lo único que se trata es de decidir quiénes somos frente a los otros. Al contrario, para el cosmopolitismo de raíz estoica la común pertenencia a la humanidad introduce una *conectividad* entre todos los seres humanos de la que se desprenden fines comunes y la posibilidad de alcanzar acuerdos razonables. Sin renunciar, pues, a nuestras múltiples identidades, se nos abre la posibilidad de una política basada en la deliberación

racional, y un horizonte de paz perpetua entre los pueblos de la tierra.

b) ¿Tiene todo esto algo que ver con cómo construimos nuestras identidades políticas? Creo que sí.

En realidad, hay dos grandes posibilidades y ambas incorporan una determinada metafísica. La primera vía se toma en serio el pluralismo de la propia sociedad, la diversidad de ideas, creencias, preferencias e intereses. Esta primera vía arranca de una metafísica del individuo —digamos como persona moral irreductiblemente autónoma— para construir una identidad cívica por la vía del "consenso entrecruzado". Por abreviar mucho, es la vía teorizada por Rawls: los principios que regulan la sociedad bien ordenada se acuerdan en el ámbito político —no metafísico— de la libre razón pública. Esta vía permite que los ciudadanos de la comunidad tengamos —como individuos— diferentes identidades sociales pero una misma identidad cívica. La república construye sus acuerdos fundamentales en el plano político, dejando fuera de la deliberación, pero respetándolas como un hecho —enriquecedor— de la sociedad civil, las identidades sociales de cada individuo. A mi entender la vía rawlsiana es la más prometedora no solo para conseguir que nuestras múltiples identidades sociales se conformen con una única identidad cívica dentro de la comunidad política, sino también para poner a las distintas comunidades en la senda cosmopolita de una paz perpetua.

La segunda vía —comunitarista— de construcción de la identidad colectiva arranca también de una metafísica, pero no individualista sino holista. El alcance del holismo metafísico puede variar pero aspira a absorber

a toda la comunidad y a definir a esta, en su límite, como un todo homogéneo, como *pueblo*. Sea ello lo que fuere, el pueblo es una entidad única que se conjuga en primera persona del plural, mediante un "nosotros somos". Comoquiera que los pueblos son entidades devenidas, la construcción de este tipo de identidades colectivas "fuertes" se alimenta de su propia tradición e historia. Sea lo que fuere un pueblo, su esencia —y no hay pueblo sin esencia— ha sido algo así como decantada por la historia, y ha de manifestarse en hechos tangibles. Ahora bien, a medida que las sociedades se han hecho más abiertas, promiscuas, complejas, diferenciadas y entreveradas, a los pueblos les ha ido costando más y más preservar esencias reconocibles en hechos tangibles. Las antiguas tradiciones, usos y costumbres se han ido diluyendo o desfigurando debido a las influencias culturales externas y a la propia diferenciación social y división del trabajo. La etnia o la raza dejó de ser rasgo identitario del pueblo porque vinieron nuevas gentes que se mezclaron. La religión ha ido encontrando refugios privados en el seno de sociedades civiles laicas, por más que muchos pretendan devolverla al centro de la esfera pública. Al final, casi por exclusión de candidatos, algunos pueblos o comunidades políticas buscan su esencia en la lengua. Y la lengua, pienso yo, poco vale como espejo en el que un pueblo pueda reconocerse a sí mismo. Pues bajo el paraguas de una misma lengua, cabe todo: la sociedad más plural y heterogénea, sociedades fragmentadas y hasta quebradas por sus polos, caben incluso —como en la Inglaterra victoriana descrita por Engels— dos *pueblos* distintos: el proletariado y la burguesía.

Sin embargo, la historia ha demostrado hasta la saciedad que estas identidades *völkish* (*Volk* es "pueblo" en alemán) son tan opacas al escrutinio racional como emocionalmente resistentes y relativamente fáciles de encender y cultivar. Basta con que haya un enemigo exterior (o interior) sobre el que volcar nuestros odios, miedos o frustraciones. Una vez activada, la dialéctica amigo-enemigo que subyace a la política y la retórica identitaria esencialistas lleva al enfrentamiento y la hostilidad y, en última instancia, a la guerra. Un proyecto, pues, de paz perpetua y de entendimiento entre las distintas comunidades políticas, haría bien en construir sus identidades colectivas como identidades *cívicas* elaboradas políticamente mediante el libre ejercicio de la razón pública pero basadas en metafísicas individualistas. Al fin y al cabo, el cemento de un proyecto así lo ha de aportar nuestra común humanidad, a la que pertenecemos no como entes cultural, étnica o racialmente diferenciados, sino como meros individuos, como entes de razón. Esto, como querían los estoicos, no significa renunciar a nuestras identidades sociales múltiples; significa tan solo aprender a relativizarlas y a subordinarlas. El mismo individuo, digamos, puede entenderse a sí mismo como *ciudadano* español o como *español en sí*. Lo primero le supone miembro consciente y libre de una comunidad política reconocible en sus leyes e instituciones. Lo segundo, por el contrario, como miembro de una entidad colectiva difusa que se presta a todo tipo de retóricas incendiarias y conductas irracionales. Lo ideal en este punto es que todo pueblo —sea ello lo que fuere— se trascienda a sí mismo en una comunidad

cívica. Lo terrible —como en el explícito proyecto hitleriano— es que quiera convertirse en una *Volksgemeinchaft*, en una comunidad en sí. Eso, como estamos hartos de encontrárnoslo en la historia, no solo lleva a la guerra, sino a la depuración interna y, por esa vía, incluso al exterminio y al genocidio.

Es curioso que sea el propio Carl Schmitt el que defienda las leyes raciales de Núremberg contra los judíos ("enemigo sustancial") diciendo que el derecho que establecen no es ni imperialista ni agresivo, sino meramente *defensivo*. Al contrario, "nuestro derecho" —dice— es *völkish* (del pueblo alemán), y por ello se basa en el principio de autodeterminación de los pueblos, esto es, el de "la mutua consideración y del respeto mutuo hacia la idiosincrasia (*Eigenart*) de los pueblos". La discriminación racial de los judíos en cuanto a los matrimonios mixtos y la ciudadanía sería un "asunto particular del pueblo alemán"[8]. Carl Schmitt era una lumbrera jurídica, sin duda, pero aquí —en los años treinta— no debió convencer más que a sus correligionarios nazis. Esa misma lógica "defensiva" del derecho popular alemán no solo justifica la depuración interna de los judíos; también justifica su exterminio. Una vez decidido el enemigo —y en eso consiste lo político para Schmitt—, es un asunto particular de cada pueblo *defenderse* y combatirlo hasta la muerte. Desde esta perspectiva, no es siquiera posible pensar un horizonte estable de paz entre los pueblos, sino de guerra perpetua.

Renunciar empero al proyecto estoico y a la construcción de identidades cívicas de tipo rawlsiano no es

solo renunciar a un bello proyecto político. Es también renunciar a explicar una parte importante de nuestra historia social y política, en buena medida presidida por ideales universalistas. El registro histórico está también lleno de casos de cooperación intergrupal y de técnicas de resolución de conflictos, protocolos de reconciliación y estrategias de paz. Los seres humanos competimos y nos enfrentamos, pero también intercambiamos, forjamos alianzas y establecemos acuerdos duraderos y relaciones de reciprocidad[9]. Es verdad que los humanos tenemos predisposiciones xenófobas, como otros primates, especialmente los chimpancés. Pero no es menos cierto que también somos capaces de benevolencia, empatía y comprensión, incluso hacia los miembros de otros grupos, y que contamos con una economía emocional que nos capacita para la cooperación[10]. Como ha mostrado el primatólogo Frans de Waal en un precioso libro, nuestras relaciones intergrupales son igual de ambivalentes que las de otro primate cercano, el bonobo: "un trasfondo hostil se combina a menudo con un deseo de armonía"[11]. Como sabían los estoicos, las pasiones tienen su principal resorte en nuestras creencias; también las malas pasiones como el odio o la ira. Pero las creencias —como también sabía la Stoa— se pueden formar, informar y reformar[12]. Son susceptibles de ser educadas, *ilustradas*. A fin de cuentas, se trata de aprender a ver al otro como un ser humano con el que podemos compartir una identidad cívica, potencialmente de alcance mundial. Es un proyecto, pues, precario pero *posible*.

LA LÓGICA ASIGNATIVA DE LA CIUDADANÍA

Las identidades cívicas son necesarias para construir una comunidad política; y acabo de defender la superioridad moral y práctica de las identidades pluralistas e individualistas frente a las holistas y esencialistas (*völkish*). Ahora bien, las identidades cívicas son necesarias, pero no son suficientes. Hay que saber por qué se identifica uno con sus conciudadanos, qué le aporta ser miembro de la comunidad política, cuál es la condición de ciudadano. Para ello, la comunidad tiene que desplegar en su interior una nueva lógica: la de la asignación de recursos o bienes cívico-constituyentes. Ante todo, la comunidad política tiene que asignar *derechos de libertad*, pues, como dijimos al principio, el ideal de ciudadanía está presidido por el principio de la *aequa libertas*.

Desde una perspectiva iusnaturalista, hay dos grandes concepciones de los derechos individuales, como derechos naturales de libertad del hombre y del ciudadano. Estas dos concepciones pugnan entre sí como concepciones contrapuestas del constitucionalismo moderno y no es de extrañar que marquen las dos grandes líneas de enfrentamiento político en el seno mismo de la Revolución francesa[13]. La primera es una concepción liberal que afirma el principio de propiedad privada y el derecho, de amplísimo recorrido, de libertad de comercio y de acumulación. Es la concepción iusnaturalista defendida por el partido girondino en la revolución. La segunda concepción afirma un derecho fundamental —el derecho a la *existencia social* de todos los ciudadanos— sobre el que orbita el resto de derechos. Es la concepción

iusnaturalista defendida por el partido de la montaña en la revolución y, muy especialmente, por Robespierre, que, en esto, sigue a Mably y también a Montesquieu[14]. Durante la revolución queda claro que ambas concepciones no son compatibles. Una economía capitalista de mercado, como la que se está abriendo paso en 1789 en Francia exige la libertad del comercio, esto es, la libertad de comprar y vender —cualquier mercancía: también los bienes de primera necesidad y la fuerza misma de trabajo— cuando y cuanto cada cual decida al objeto de lograr el máximo beneficio. Este principio de maximización también legitima otras acciones como acumular, retener, acaparar, especular, etc. La revolución, como antes el siglo XVIII inglés en su conjunto, como luego el XIX, y el XX, y ahora la crisis alimentaría mundial y la crisis financiera europea, demuestran que esa descontrolada libertad de comercio lleva necesariamente a la oligopolización de los mercados, a subidas artificiales de los precios —también de los productos básicos: las "subsistencias"—, a la polarización de la riqueza y, en el límite tantas veces rebasado, a la privación, la pobreza y el hambre de multitudes y hasta de pueblos enteros. El ala izquierda —democrática— de la Revolución francesa como el radicalismo jacobino inglés de finales del XVIII, como las multitudes afectadas que arman los motines del hambre en Inglaterra[15] o las *jacqueries* en Francia[16], pronto se dan cuenta de que devolver la dignidad a las masas obreras y campesinas hambrientas y desapoderadas —es decir, garantizar su derecho a la existencia— pasa por restringir severamente la libertad del comercio, fijando precios máximos, vigilando los acaparamientos,

forzando suministros, protegiendo al factor trabajo, redistribuyendo tierras, etc. En otras palabras, repolitizando —y a la vez democratizando: afirmando el principio de soberanía popular— el ámbito mismo de la economía. En esta concepción básicamente anticapitalista y democrática de los derechos humanos convergen no solo la tradición de la "economía moral de la multitud" desde sus orígenes tardomedievales en las ciudades gremializadas europeas, sino también la posterior tradición socialista que, vía Babeuf y Buonarroti, liga el movimiento obrero decimonónico con la "economía política popular" robespierrista. La misma socialdemocracia moderna, de tener alguna legitimación última en el derecho, la tiene en esta concepción del derecho universal a la existencia.

A mi entender, sin embargo, esta segunda concepción democrática del derecho natural solo es consistente —filosóficamente— si entendemos la relación entre libertad, derecho y ley en términos republicanos y no como, siguiendo a Hobbes, la ha entendido la tradición de la "libertad de los modernos" abierta por Constant y continuada por el liberalismo posterior, que llega a Isaiah Berlin y al propio Nozick. Me explico.

Ya en el siglo XVII, Hobbes, el absolutista y antirrepublicano Hobbes, realiza una operación intelectual decisiva por la que el derecho y la ley —el *ius* y la *lex*— se separen para oponerse mutuamente, ubicando la libertad en el primero y dejando a la segunda las funciones represivas: "El derecho —dice— es libertad, a saber, la libertad que nos deja la ley civil"[17].

De ello se sigue, con necesidad lógica, que cuantas menos leyes haya, de más libertad gozará el individuo.

En el límite, si no hubiera ley alguna, la libertad sería total. Como las leyes son leyes civiles (políticas), se entiende que la libertad individual pertenece al ámbito *prepolítico* del derecho y que el *mortal God* (la ley pública y el Estado) no es más que un artificio necesario para que los individuos, en el "legítimo" ejercicio de su libertad natural, no se maten los unos a los otros y puedan conservarse. La doctrina liberal del Estado mínimo —como el aparato estrictamente necesario para la autoconservación de la sociedad civil— no tenía más que dar un pequeño giro de tuerca a esa concepción hobbesiana de la libertad. Ya lo vimos en el capítulo anterior.

Muy distinta es la concepción republicana del derecho y la ley. Incluso admitiendo el axioma moderno según el cual todos los hombres *nacemos* igualmente libres, la concepción republicana del derecho y la ley sigue siendo diferente a la liberal. Pues no es lo mismo la *libertad* que el *derecho de libertad*. En realidad, libres lo somos hasta de violar la ley; pero nunca podremos decir —al menos republicanamente— que tenemos el derecho de violar la ley, pues ello sería autocontradictorio. El castellano tiene una bonita expresión —*tomarse la libertad*— que capta lo que digo. En efecto, podemos tomarnos la libertad de hacer muchas cosas, de insultar a nuestro vecino, de pegarle, de robarle, incluso de matarlo; pero jamás podremos tener el derecho de hacerlo. ¿Por qué? Porque eso supondría ir contra una ley que, en su universalidad, hace posible la concordancia de la libertad de cada uno con la de todos. De lo cual se deduce necesariamente que los derechos de libertad no son recortados artificialmente por la ley civil, sino fundados

en, o establecidos por, ella. El derecho de libertad, cierto, restringe la libertad en general del individuo imponiéndole los límites que la ley establece. Y al restringirla así, hace que la libertad individual se trascienda a sí misma en libertad *civil*, y hace también que el portador de esos derechos de libertad no sea un mero individuo, sino un ciudadano *igualmente* libre. En definitiva: para el republicanismo es la ley civil (*lex civilis*) la que funda el derecho de libertad (el *ius civile*), no la que restringe la libertad inscrita en un derecho prelegal y, por ende, prepolítico. Y así, como ciudadano, con derechos de libertad, puede el individuo hacer cosas sin que la comunidad se lo impida, sino —bien al contrario— viendo su libertad protegida por la ley civil de dicha comunidad. Es pues la ley —al fijar los derechos de libertad— la que nos hace *igualmente* libres. La libertad para el republicanismo, como ya dijimos en el capítulo 1, es libertad *por* las leyes; no, como piensa el liberalismo, libertad *frente* a las leyes.

Se ha dicho, sin embargo, que los individuos tenemos el derecho *moral* o fundamental de violar la ley (e ir contra el gobierno), cuando por ejemplo la ley es manifiestamente injusta o cuando nuestra conciencia, como en el caso del "derecho" a la desobediencia civil, nos impide comulgar con lo establecido por la ley. A mi entender, los derechos morales son una forma de reintroducir derechos prepolíticos en el debate sobre los derechos de libertad. Y es una vía fallida. Porque, en última instancia, esos derechos individuales fundamentales (el derecho a la libertad de expresión, por ejemplo), una de dos: o son irrestrictos o tienen restricciones. En el

primer caso (y no conozco ningún *derecho* irrestricto de libertad), la libertad de acción tendría la misma extensión que el derecho a esa libertad, y no habría necesidad de regularlo jurídico-políticamente. En el segundo caso —el caso realmente existente—, las restricciones al derecho tienen que quedar establecidas por la ley. Y estamos en las mismas. Ahora bien, Dworkin tiene razón cuando dice que *tomarse los derechos en serio*, sobre todos los derechos fundamentales de libertad, supone basarlos en la idea de la *dignidad* humana o de la *igualdad* política, o —mejor aún— en ambas. Así, no podríamos decir que somos verdaderamente hombres o ciudadanos verdaderamente iguales si no tenemos garantizados y debidamente protegidos esos derechos "morales" o "fundamentales". Estoy absolutamente de acuerdo con Dworkin. Pero eso no significa, como él sabe perfectamente, despolitizar el ámbito del derecho, sino imponer exigencias especiales a la (necesaria) regulación legal de esas libertades, no admitiendo por ejemplo, justificaciones *utilitaristas* de los recortes de los derechos de libertad, al menos sin muy estrictas calificaciones, sino reclamando que la justificación de la restricción responda a los mismos principios de dignidad e igualdad en que se basan esos derechos[18].

En cualquier caso, aun con especiales restricciones, el derecho y las propias libertades civiles siguen siendo una cuestión política, que se decide políticamente. Si ello es así, empero, nos topamos de lleno con el principio de soberanía. Al fin y al cabo, solo la propia comunidad política —en el ejercicio de su poder soberano— puede crear sus propias leyes *civiles*. Es sabido que entre derechos individuales y soberanía política, por más que

están necesariamente vinculados, hay una tensión filosófica difícil de disolver. Una forma de hacerlo es la que ensayó Rousseau en *Del contrato social*. La clave de su argumentación radica en la identificación entre soberano y *persona civitatis*. De esta forma, Rousseau excluye de la voluntad soberana cualquier rastro de particularismo y, por tanto, la codifica como voluntad general, como la voluntad del ciudadano en cuanto tal. En ese caso *no* puede haber contradicción entre autonomía pública y autonomía privada, entre soberanía y derechos individuales, al menos en el terreno del concepto, porque toda ley que emane de esa voluntad necesariamente se corresponde con el bien común.

Rousseau es muy claro: "[…] todo acto de soberanía, es decir, todo acto auténtico de la voluntad general obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos, de suerte que el soberano conoce solo el cuerpo de la nación y no distingue a ninguno de los que la componen. ¿Qué es propiamente, por tanto, un acto de soberanía? No es una convención del superior con el inferior, sino una convención del cuerpo con cada uno de sus miembros: convención legítima porque tiene por base el contrato social; equitativa, dado que es común a todos; útil, dado que no puede tener otro objeto que el bien general; y sólida porque tiene por garantía la fuerza pública y el poder supremo". Y, acto seguido, vemos cómo desaparece el conflicto entre derechos de libertad y soberanía: "Mientras los súbditos solo estén sometidos a tales convenciones, no obedecen a nadie, sino únicamente a su propia voluntad; y preguntar hasta dónde alcanzan los derechos respectivos del soberano y de los ciudadanos es preguntar hasta qué

punto pueden estos comprometerse consigo mismos, cada uno con todos y todos con cada uno de ellos"[19].

Por eso, algunas páginas atrás Rousseau hace de la libertad *moral* un atributo del estado civil, no algo que le preexista, y escribe: "[…] podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad"[20].

Obviamente, la cuestión queda resuelta, si acaso, en el plano filosófico, como mera idea de la razón[21]. Pero no queda resuelta empíricamente, y el problema empírico es el problema político decisivo, a saber: cómo convertir la idea en hecho, cómo acercar la voluntad de todos a la voluntad general y conseguir, en palabras de Kant, que el legislador efectivamente "dicte sus leyes como si estas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo"[22]. Y aquí los mecanismos varían. Rousseau, por ejemplo, propone eliminar las asociaciones de la esfera civil; Kant exige que el ciudadano tenga propiedad para que cada "uno sea *su propio señor (sui iuris)*"[23], esto es, para garantizar su independencia. El republicanismo en general ha defendido los gobiernos mixtos o la división de poderes. Podrían ingeniarse otros mecanismos para hacer del ideal de voluntad general un hecho observable del proceso legislativo. Pero todo ello constituye una cuestión de ingeniería institucional, como vimos en el capítulo primero, no de fundamentación filosófica. Es, sin embargo, una cuestión empírica mayúscula, porque en juego hay dos grandes problemas políticos. El primero es el de hasta

qué punto una mayoría soberana puede legítimamente imponer sus preferencias o intereses a las minorías mediante un selectivo recorte de sus derechos de libertad. Este es un problema importante que reclama, a la manera ya vista de Dworkin, tomarse los derechos en serio, lo cual significa tomarse en serio y por igual la dignidad humana, también la de las minorías que piensan distinto a la común corriente de opinión. El segundo gran problema de ligar —republicanamente— libertad individual y soberanía política no es tanto el de proteger los derechos de *cualesquiera* minorías, sin más, sino el "problema de la democracia"[24] —tan temido por el liberalismo—, a saber: que una comunidad soberana puede decidir defender políticamente los intereses de los pobres y promulgar leyes que universalicen derechos sociales sustantivos, derechos de existencia social. Y estos, tanto más cuanto más profundos y ambiciosos, son costosos y exigen esquemas redistributivos que afectan a la propiedad y la riqueza de los —pocos— ricos y propietarios, esto es, de una minoría muy particular. De ahí el interés que el liberalismo ha tenido siempre no solo en desligar libertad y soberanía sino, más aún, en sacar de la política los derechos de libertad, hacerlos prepolíticos, sobre todo y especialmente el derecho de propiedad. Y por ello también, el liberalismo se resistió tanto —al igual que el republicanismo oligárquico— a conceder el derecho de libertad política —el derecho a elegir y ser elegidos— a los pobres y no propietarios.

El carácter político del derecho me parece algo insoslayable y, desde luego, está incorporado al principio republicano de la libertad *por* las leyes. Pero es algo que

también se puede demostrar desde un análisis menos filosófico y más descriptivista del derecho, en la línea positivista de Bentham, Kelsen o Hart. Es lo que hacen S. Holmes y C. Sunstein en su extraordinario libro *The Costs of Rights*, una contundente demolición intelectual del liberalismo antiestatalista[25]. Aquí se prueba, en efecto, que cualquier derecho individual de libertad —también, por supuesto, el derecho a la propiedad privada— presupone la existencia de una enorme maquinaria pública —de ejecución, registro, vigilancia y protección— que ha de ponerse en marcha en cuanto los derechos legales y constitucionales de los individuos son violados o para prevenir que lo sean. Sin esa maquinaria público-estatal —lo que incluye una burocracia centralizada— los derechos quedarían en "meras declaraciones", "promesas vacías" o, en otra feliz expresión de los autores, serían derechos que no *muerden*. Esto implica muchas cosas: primero, que la distinción entre derechos negativos y derechos positivos está fundamentalmente errada: todos los derechos son positivos[26], pues todos reclaman una acción positiva —o un deber de actuar— por parte de los gobiernos. Los derechos no defienden, pues, espacios de libertad (*inmunidades*) de la interferencia de los gobiernos, sino espacios de libertad positivamente protegidos por esa acción del gobierno. Ello implica, en segundo lugar, que tampoco es válida la vieja dicotomía entre autoridad pública y libertad individual, pues sin la primera no existe la segunda: los derechos "son poderes garantizados por la comunidad política"[27]. Finalmente, y dado que esa maquinaria es sufragada por los impuestos de todos, resulta no solo que los derechos individuales son bienes públicos, sino

también que son constitutivamente políticos. En efecto, al introducir la cuestión de los costes económicos del derecho introducimos también la cuestión política de su distribución y de los costes de oportunidad que tienen unos derechos respecto de los otros. Y de la mano de su distribución, planteamos a su vez el problema de la justicia distributiva que subyace a todo régimen de derechos reales, positivamente ejecutados y protegidos. Así cualquiera puede comprender —y Holmes y Sunstein lo dicen expresamente— que el sistema norteamericano de derechos supone una redistribución regresiva de los pobres a los ricos en la medida en que los costosísimos derechos de propiedad son sufragados con los impuestos de todos pero benefician a una relativa minoría de ricos y propietarios. Y desde luego, si el sistema no incorporara determinados derechos sociales (*welfare rights*) como mecanismo de compensación, no solo habría un problema más agudo aún de justicia distributiva, sino también un serio problema de legitimidad y estabilidad política[28].

En cualquiera de los casos, ya decidamos restringir —y en qué grado y forma— los derechos de propiedad y de libertad comercial en nombre del derecho humano a la existencia, ya decidamos compensar —y en qué grado y forma— mediante derechos sociales la falta de acceso a la propiedad de las clases subalternas y la injusticia de los esquemas tributarios de financiación de esos derechos, ambas cosas son decisiones *políticas* que tienen que ver con la lógica asignativa de los derechos de libertad, pero decisiones que afectan centralmente al tipo de *contrato social* bajo el que viven los ciudadanos.

¿Tiene alguna relación la lógica asignativa de la ciudadanía con la lógica identitaria? Creo que sí. Al menos tiene la siguiente relación: si queremos construir una identidad cívica en una comunidad plural de individuos —esto es, basada en una metafísica individualista—, creo que habremos de desarrollar la lógica asignativa de los derechos de libertad de la forma más ambiciosa, equitativa, integradora y sustantiva posible. De lo contrario, los grupos más vulnerables y desfavorecidos tenderán a sentirse excluidos del contrato cívico; percibirán las leyes civiles como injustas imposiciones que benefician a otros, y albergarán sentimientos de hostilidad y resentimiento. Su vínculo de pertenencia a, e identificación con, la república será un vínculo confuso e irracional. La justicia social y la equitativa distribución de derechos de libertad real parecen pues requisitos imprescindibles para una identidad cívica compartida por individuos con múltiples identidades sociales. Por el contrario, las identidades *völkish* basadas en metafísicas holistas bien pueden prescindir de ambiciosas políticas redistributivas y asignativas: el pueblo (*das Volk*) está por encima de las desigualdades sociales; la libertad del pueblo está por encima de las libertades individuales de sus miembros expresadas en sus derechos de libertad.

LA AXIOLOGÍA DE LA CIUDADANÍA

Ya hemos visto que la ciudadanía —y el principio de igual libertad que la regula— responde a una lógica identitaria (no hay ciudadanía sin identidad cívica) y a una lógica

asignativa (no hay ciudadanos sin derechos de libertad). Sin embargo, eso no basta. El ideal de ciudadanía necesita además de una axiología, esto es, de una lógica —o racionalidad— de los valores. Dicho de otra forma, sin *ética pública* tampoco hay ciudadanía. Aquí también hay diferencias entre las dos grandes tradiciones —liberal y republicana— de la ciudadanía.

El gran valor del liberalismo, su seña axiológica de identidad, es el principio de *tolerancia*. Se ha discutido si este principio es un axioma o si sería mejor derivarlo como teorema de alguna ética privada, de determinados principios de motivación individual. Dworkin, por ejemplo, piensa que la tolerancia —como eje de la ética pública liberal— debería poder derivarse de una ética del desafío personal[29]. Creo que Dworkin tiene razón, aunque no entraré en ese debate. Solo diré dos cosas sobre la tolerancia. Primera: el principio de tolerancia es básico para toda comunidad que acepte el hecho del pluralismo y se dote a sí misma de derechos de libertad personal. Si no toleramos que el otro haga de su capa un sayo y decida cómo quiere vivir (aunque no nos guste), es que no respetamos sus derechos de libertad. Ahora bien, segunda cosa: el principio de tolerancia solo puede actuar cuando previamente se han fijado los límites a lo tolerable, cuando hemos establecido qué es lo *intolerable*. Esto nuevamente es una cuestión política, que decide la propia comunidad. Pero también es una cuestión ideológica, que permite establecer nuevas diferencias entre las dos grandes tradiciones —liberal y republicana— de la libertad.

A mi entender, el liberalismo es aquí insuficientemente ambicioso. En efecto, pone el límite de lo tolerable

en la propia ley. Para el liberalismo, dicho de otro modo, solo es intolerable violar la ley y, por supuesto, los derechos individuales de libertad. A partir de ahí, calla y se vuelve indiferente o neutral. El problema es que el imperio de la ley es compatible con la *dominación* entre individuos con iguales derechos —formales— de libertad pero situados en relaciones asimétricas de poder. Y asimismo el imperio de la ley es compatible con —al menos— ciertas formas sutiles de *corrupción*. Por ello el republicanismo acota más el territorio de lo tolerable. Porque, al igual que el liberalismo, se toma en serio el imperio de la ley y, huelga decirlo, no tolera que haya nadie *legibus solutus* en la comunidad. Pero, a diferencia del liberalismo, ataca frontalmente tanto la dominación como la corrupción. Ataca la dominación porque su concepto de libertad (la *libertas*) es precisamente el de la libertad como no-dominación. Y ataca la corrupción porque el republicanismo se toma en serio la virtud, no solo los derechos de libertad.

Ambos objetivos de la axiología republicana suponen relativizar el principio liberal de la neutralidad del Estado. Un Estado republicano que apueste seriamente por la libertad real de ciudadanos no dominados intervendrá activamente en la sociedad civil para combatir las situaciones de vulnerabilidad que hacen a los individuos dependientes y potencialmente objetos de la dominación ajena. Por ejemplo, un derecho laboral republicano pondrá especial cuidado en restringir la libertad y el poder del empresario, obviamente, para impedir o dificultar que domine al trabajador y lo explote. Otro ejemplo: ese Estado regulará los derechos de propiedad estableciendo

límites a la enajenabilidad y la acumulabilidad de determinados bienes primarios como son la vivienda o el mismo capital o el trabajo o la tierra[30]. Para un Estado republicano es intolerable que la ciudadanía se fragmente por el aumento de las desigualdades de ingresos, riqueza, propiedad y oportunidades, las cuales desigualdades crean situaciones de dependencia y potencial dominación. Del mismo modo, un Estado que ataque verdaderamente la corrupción tendrá que ser muy decididamente intervencionista, inspeccionando, penalizando e incentivando.

La *corrupción* no es algo para tomarse a broma. Al contrario, es una amenaza frontal para la justicia y la cohesión social, y por si fuera poco no puede estar más de actualidad en el mundo contemporáneo. La corrupción es un cáncer que corroe a gran parte del planeta en estos momentos de capitalismo globalizado. Apenas hay país donde el poderoso Caballero don Dinero no esté logrando que muchos o algunos de los que debieran hacer cumplir la ley —funcionarios públicos y políticos— estén ayudando a violarla o a tergiversarla[31]. Obviamente, esto varía de un país a otro, pero es un fenómeno desgraciadamente muy generalizado que, en algunos casos, ha permitido que el crimen organizado y las mafias se estén apropiando literalmente del propio Estado. La corrupción, por otro lado, no solo afecta al Estado, sino también a la propia sociedad civil, siendo el *fraude* su principal manifestación.

Con la llamada globalización, ese capitalismo aventurero que Max Weber creía superado por un capitalismo moderno y racionalizado, está volviendo por sus

fueros con renovados bríos. La ingeniería financiera y crediticia, la opacidad contable y la relajación de los controles públicos han hecho que el capital-riesgo y el *azar moral* sean los protagonistas de alocadas dinámicas especulativas que necesariamente estallan en la cara de los únicos —los más— que no se benefician de ellas para que sea al final el Estado, o los Estados (o los bancos centrales), como siempre, los que corran a solucionar el disparate —si pueden— con dineros públicos. El fraude empresarial basado en la ingeniería financiera y los artificios contables puede ser sutilmente compatible con la ley, bien porque se adelanta a ella, bien porque escapa a su horizonte regulador. Sin embargo, atenta contra el bien público, contra el interés general y, por ello mismo, la sensibilidad republicana lo detecta y lo entiende como corrupción.

La otra forma de fraude —el fraude fiscal— es directa e intrínsecamente *ilegal*. Si hay fraude fiscal es porque hay una ley —fiscal— que lo define como tal. En esa medida, tanto el liberalismo como el republicanismo lo consideran intolerable. Sin embargo, el republicanismo es adicionalmente sensible al fraude fiscal por su dimensión extrajurídica, es decir, ética y política. Sin duda alguna, el fraude fiscal es un serio enemigo de lo que podríamos llamar una economía política republicana. Primero, por sus efectos desmoralizadores sobre la ciudadanía al quebrar el principio de cooperación condicional sobre el que se levanta la hacienda pública y el Estado. Ciertamente, cuando nuestro vecino defrauda no solo se beneficia igual que yo de los bienes públicos existentes sino que carga sobre mis espaldas un coste

tributario adicional: me hace pagar más por un servicio que él recibe gratuitamente. De esta forma, el pacto cívico sobre el que se levanta el edificio republicano se rompe, los incentivos al fraude aumentan y se extienden, y cunde el *resentimiento* de los que pagan hacia un Estado que tolera el fraude. En segundo lugar, el fraude es letal para la economía política republicana porque alimenta la *especulación* sobre determinados bienes cívico-constitutivos, particularmente sobre la vivienda. El mercado inmobiliario, en efecto, es un refugio privilegiado de esas enormes bolsas de dinero negro —asociadas al fraude y, en muchos casos, al delito y el crimen organizados— que buscan un modo seguro de blanqueo. Ello naturalmente dispara la especulación sobre el mercado de la vivienda, cuyos precios se vuelven inasequibles para generaciones enteras, que quedan bloqueadas; y nutre la corrupción política en el seno mismo de la administración pública. Asimismo, el fraude alimenta la aparición de los conocidos *paraísos fiscales*, donde nuevamente se oculta —¿legalmente?— la propiedad y adonde fluyen capitales que huyen de la economía productiva de sus respectivos países, dejando tras de sí en muchos casos una sociedad esquilmada y sumida en la pobreza.

En realidad, fraude y corrupción —compatibles o no con la ley— no son más que instancias, bien que dramáticas, de comportamiento oportunista con estructura de dilema del prisionero. No son desgraciadamente las únicas. El comportamiento del incívico e insolidario gorrón aparece allí donde los incentivos a la no cooperación son altos y no hay un mecanismo interno o externo de control y penalización. En la mayoría de los casos,

sin la *mano de hierro* de las sanciones y las amenazas creíbles de sanción jamás surgiría la cooperación necesaria para mantener bienes públicos imprescindibles (ley, justicia, equidad) o para eliminar males públicos indeseables (fraude, corrupción). Si, de pronto, el Estado dijera que la fiscalidad es voluntaria, de seguro que nadie pagaría. La ética cívica en muchos casos exige una *paideia* disciplinaria: vigilancia y castigo. Sin duda: ya insistimos en esto en el capítulo primero.

Sin embargo, la aplicación misma de la mano de hierro presupone la existencia previa de una ley. ¿Cómo combatir las zonas de sombra legal con fuertes incentivos al comportamiento oportunista? Aquí la represión y las puras sanciones negativas no bastan. Hace falta otra estrategia de regulación que, como era de esperar, se le escapa al liberalismo.

No es de extrañar que haya sido un pensador neorrepublicano —P. Pettit—[32] el que haya puesto el acento en sistemas alternativos de diseño institucional que, en lugar de reprimir el comportamiento desviado de la norma legal, estimule el comportamiento cooperativo, esto es, la virtud. Es la ya citada idea de la *mano intangible*, que —según vimos en el capítulo 1— trabaja sobre la reputación y el afán de distinción de los seres humanos y arranca de supuestos motivacionales y psicomorales distintos de los de la mano de hierro. Por decirlo con Aristóteles, la mano intangible considera que los seres humanos estamos naturalmente dotados de armas para la virtud, que podemos aprenderla y que nuestra natural proclividad a la cooperación puede ser estimulada positivamente, trabajando selectivamente sobre el amor propio de los sujetos.

Pettit tiene razón al pensar que una república meramente represiva a prueba de villanos puede ser contraproducente e impedir que florezcan acciones virtuosas y que otras que lo eran se corrompan[33]. En este sentido, es cierto, la mano de hierro sería como una suerte de quimioterapia social: no discriminaría entre las células cancerosas y las sanas. Pettit subraya así correctamente el potencial impacto negativo de la mano de hierro sobre la virtud natural y la cooperación voluntaria.

A mi entender, sin embargo, descuida su impacto *positivo*, a saber: la eliminación de barreras cognitivas y motivacionales a la cooperación. La sanción institucional —la multa o la pena— puede forzar también comportamientos socialmente necesarios que no surgen espontáneamente, pero no por villanía sino por falta de información o porque no hay unas reglas del juego definidas e interiorizadas. La interiorización de normas sociales de cooperación a menudo se establece disciplinando a los individuos mediante la sanción y la amenaza plausible de sanción. Volviendo al caso anterior, si no hubiera sanciones al fraude fiscal, nadie pagaría sus impuestos, cierto, pero tampoco los que estarían dispuestos a pagar si los demás hacen lo propio. Dicho de otro modo, las sanciones negativas a prueba de villanos a menudo eliminan o hacen más costosa la opción oportunista y así favorecen la cooperación condicional. Ya vimos que la democracia ateniense premiaba al mejor *rethor*, al mejor orador[34], pero también ponía el mayor esmero en castigar —duramente— al que presentara mociones imprudentes o anticonstitucionales ante la Asamblea. Las instituciones —y las normas sociales que

las respaldan— tienen una dimensión coercitiva insoslayable sin las cuales las reglas del juego social —que definen no solo derechos o expectativas legítimas, sino compromisos y obligaciones— no podrían definirse e interiorizarse. Los villanos siempre intentarán violar esas normas y bueno será que la república prepare sanciones dirigidas contra ellos, pero no solo para frenarles a ellos, sino adicionalmente porque sin esas sanciones tampoco los potencialmente cooperadores cooperarán, por miedo a ser gorroneados, por miedo a hacer el primo, es decir, porque no están sancionadas institucionalmente las condiciones y las premisas de la propia cooperación. Porque cooperar exige garantías y estas a menudo solo se aseguran mediante el poder disciplinador de la sanción o amenaza plausible de sanción administrativa o judicial.

La mano de hierro tiene que ser republicanamente complementada por la mano intangible; pero el buen funcionamiento de esta presupone la existencia de sanciones negativas a prueba de villanos, tan cara al liberalismo.

¿Qué relación hay entre la axiología y las dos lógicas anteriores de la ciudadanía? Al menos, la siguiente. La corrupción y el fraude hacen más injusta a la sociedad y atentan contra el contrato cívico subyacente. La ley misma pierde prestigio y credibilidad, sin cuyos atributos es poco plausible una política asignativa de derechos amparados en la universalidad de la propia ley. Pero, además, el fraude y la corrupción detraen recursos de las arcas públicas, sin los cuales es difícil llevar a cabo una política ambiciosa de asignación de derechos reales

de libertad. Invariablemente, los Estados de bienestar más desarrollados arraigan en las sociedades menos corruptas. Finalmente, quebrado el contrato cívico, las identidades políticas que cabe esperar no serán identidades cívicas basadas en el acuerdo racional y respetuosas con el pluralismo y la diferencia. Más bien al contrario, cabe esperar identidades políticas irracionales (*völkish*) y fáciles de manipular, donde las apelaciones al "nosotros" oculten las miserias sociales tras una unidad falsa e imaginaria.

Al final, toda construcción estatal y todo diseño institucional, que aspiren de verdad a la justicia política y social, se resuelven en la ética y en la previa (o dialéctica) formación, no ya de sujetos pasivos de derechos, sino de sujetos activos capaces de virtud y de colegislar libremente un mundo de fines. ¿Qué clase de sujetos son esos? ¿Cuál es su identidad? ¿Hay una posible construcción ética de la identidad? Son cuestiones que exploraremos a continuación.

NOTAS

1. H. Tajfel (1981): *Human Groups and Social Categories*, Nueva York: Cambridge University Press.
2. El vínculo entre (auto)categorización, construcción de estereotipos y prejuicio no es rígido ni fijo. Para las complejidades que este tema encierra, véase L. Lepore y R. Brown: "Exploring Automatic Stereotype Activation: A Challenge to the Inevitability of Prejudice", en D. Abrams y M. A. Hogg (eds.) (1999): *Social Identity and Social Cognition*, Oxford: Blackwell, 1999, cap. 6. A nuestro argumento le basta con que el vínculo sea altamente probable pero sujeto a cambio y revisión.
3. M. Sherif (1966): *Group Conflict and Cooperation: their Social Psychology*, Londres: Routledge & Kegan Paul.

4. Steven Pinker (1997): *How the Mind Works*, Londres: Penguin Books, p. 513.
5. Tucídides (1969): *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. de F. R. Adrados, Madrid: Biblioteca Clásica Hernando, libro V, 105, tomo segundo, p. 350. [Cursivas mías.]
6. N. Maquiavelo [1517]: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. de Ana M. Arancón, Madrid: Alianza, 1996, libro II, cap. 2, p. 185. [Cursivas mías.]
7. Cfr. M. Nussbaum (1997): "Kant and Stoic Cosmopolitanism", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, nº 1, pp. 1-25.
8. Carl Schmitt [1935]: "La legislación nacionalsocialista y la reserva del 'ordre public' en el derecho privado internacional", en Yves-Charles Zarka (1997): *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid: Anthropos, p. 72.
9. Cfr. S. Bowles y H. Gintis (2011): *A Cooperative Species: Human Reciprocity and its Evolution*, Princeton, N. J.: Princeton University Press.
10. Cfr. A. de Francisco (2011): "Feeling cooperation, being moral" [inédito].
11. Frans de Waal (2007): *El mono que llevamos dentro*, trad. de A. García Legal, Barcelona: Tusquets, p. 148.
12. Cfr. M. Nussbaum (1994): *The Therapy of Desire*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, esp. cap. 3.
13. Cfr. F. Gauthier (1992): *Triomphe et mort du droit natural en Révolution*, París: PUF, partes I y II.
14. Cfr. *op. cit.*, pp. 45-51 y 66 y ss.
15. Cfr. E. P. Thompson (1989): "La economía moral de la multitud", en E. P. Thompson: *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, trad. de Eva Rodríguez, Barcelona: Crítica, 1989 (3ª ed.) y E. P. Thompson (1976): *The Making of the English Working Class*, Londres: Penguin Books, caps. 4 y 5.
16. Solo entre 1789 y 1792 hay cinco *jacqueries* en Francia.
17. T. Hobbes [1651]: *Leviatán*, Madrid: Alianza, 1999, cap. 26, p. 249.
18. Cfr. R. Dworkin (1977), *Taking rights seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, cap. 7.
19. J.-J. Rousseau [1762]: *Del contrato social*, trad. de M. Armiño, Madrid: Alianza, libro II, cap. IV, p. 56.
20. *Op. cit.*, libro I, cap. VIII, p. 44.
21. En realidad, Rousseau y Kant utilizan por igual el axioma de la unidad de la voluntad soberana en su justificación racional del estado civil y del derecho público. En ambos casos, además, el sistema de derechos iguales de libertad, que es un sistema coactivo, deja intacta una esfera no paternalista de libertad personal que puede ser

explorada por cada individuo en su búsqueda de la felicidad privada. Para Habermas, sin embargo, en Kant predomina el momento "moral-cognitivo", mientras que en Rousseau lo hace el "momento ético-voluntativo", y escribe: "Rousseau da a la idea de autolegislación una interpretación *ética* más bien que *moral* […], y entiende la autonomía como la realización de una forma de vida de un pueblo concreto, conscientemente asumida" (J. Habermas [1992], *Facticidad y validez*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid: Trotta, 1998, p. 167). Yo no sé cuál es ese pueblo concreto, y desde luego Rousseau no lo dice. Pero si ese pueblo es un pueblo concreto *cualquiera*, entonces el momento voluntativo de la autolegislación de ese pueblo se hace muy moral, pues el fin perseguido —el bien común— se hace abstractamente universal. Yo creo que la fundamentación de Kant y Rousseau resuelve bien la tensión entre facticidad y validez en el plano filosófico, y no veo necesaria una fundamentación de segundo grado que retrotraiga la cuestión de la cooriginalidad de autonomía privada y autonomía política a las "condiciones formales de institucionalización jurídica" de un tipo de discurso en el que la soberanía popular cobra forma jurídica (Cfr. Habermas, *op. cit*., p. 169). El problema real es de índole empírico-política.

22. I. Kant [1793]: "En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'", en I. Kant (1986): *Teoría y práctica*, trad. de M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, p. 37.
23. *Op. cit*., p. 34.
24. Isaiah Berlin se toma buen cuidado en desligar ambas cosas, soberanía política ("quién me gobierna") y libertad individual ("cuánto interfiere el gobierno en mis asuntos"); cfr. su "Two Concepts of Liberty" [1958], en I. Berlin: *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1987, pp. 129-130.
25. Stephen Holmes y Cass R. Sunstein (2000): *The Cost of Rights (Why Liberty depends on Taxes)*, Nueva York: W. W. Norton & Company.
26. S. Holmes y C. R. Sunstein: *op. cit*., p. 48.
27. *Op. cit*., p. 17.
28. Cfr. *op. cit*., cap. 14.
29. Cfr. R. Dworkin (1993): *Ética privada e igualitarismo político*, trad. de A. Domènech, Barcelona: Paidós.
30. Cfr. William H. Simon: "Social-Republican Property", *UCLA Law Review*, 1991, 38: 1335-1413.
31. Según el *Informe 2010* sobre corrupción global de Transparency International, casi el 80 por ciento de la población mundial —un 10 por ciento más que en 2007— considera que los partidos políticos son corruptos o extremadamente corruptos. Y para más de la mitad

de los encuestados la corrupción ha subido en los últimos tres años. Con respecto a España, un nada despreciable 73 por ciento de los encuestados considera que la corrupción ha aumentado entre el año 2007 y el 2010.

32. Philip Pettit (1997): *Republicanism*, Oxford: Clarendon Press, cap. 7.
33. *Op. cit.*, pp. 217-218.
34. Cfr. M. H. Hansen (1991): *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, *op. cit.*, p. 145.

CAPÍTULO 4

ÉTICA, IDENTIDAD Y VERDAD

ÉTICA E IDENTIDAD

En el frontispicio del templo de Apolo, en Delfos, podía leerse la inscripción "*gnosti te auton*" (conócete a ti mismo), que, como se sabe, está en el núcleo de la sabiduría práctica antigua. El apolíneo imperativo presupone la existencia de un problema, el de la identidad propia, y la posibilidad de una pregunta, "¿quién soy?". Lejos de lo superfluo o baladí, se trata de una pregunta y un problema que solo el ser humano puede plantearse y resolver. Los otros seres vivos, el perro, el oso, el pájaro, el árbol..., ninguno de ellos hace cuestión de su identidad. Son lo que son sin necesidad de preguntárselo. Menos aún las cosas que nos rodean, esta mesa, esa silla, aquella puerta...: todas tienen una identidad —son lo que son— pero ninguna tiene un *problema de identidad*. Solo los seres humanos lo tenemos, porque solo los seres humanos podemos girar la conciencia hacia nosotros mismos,

vernos por dentro, convertirnos en objeto de autoanálisis, recordarnos, hacer memoria del propio pasado, reconocérnoslo, etc. Solo nosotros, los seres humanos, seres autoconscientes, podemos conocernos a nosotros mismos. Por eso el dios olímpico insta con fundamento.

Es sabido que Sócrates hace del conocimiento de sí, de la fijación ética de la propia identidad, la clave última de la felicidad humana. Y a la inversa, el desconocimiento propio —vivir sin saber quién es uno realmente— es para la sabiduría práctica antigua la llave que abre las puertas de la desgracia. Como no podía ser menos, esta idea central ha quedado indeleblemente plasmada en una de las grandes tragedias clásicas: *Edipo Rey*. Aquí Sófocles elabora dramáticamente el viaje al centro del alma del protagonista, Edipo, rey de Tebas. La obra es una tragedia de autodescubrimiento, de revelación de la propia identidad oculta. El pobre Edipo quiere conocer al asesino de su padre y no duda en hacer a los dioses un ruego fatal: "Y ruego a los dioses que el asesino, ya sea uno que *se oculte*, ya sean varios, consuma miserablemente, como un miserable, una vida malhadada"[1].

Todavía no sabe Edipo que ese asesino se oculta dentro de sí y que en esa misma ignorancia se agazapa su triste destino: "aunque tú tienes vista —le dice el ciego Tiresias— no ves en qué desventura te encuentras"[2]. Un ciego ve lo que escapa a los ojos sanos de Edipo: la verdad de sí mismo. La verdadera ceguera está en Edipo. Y cuando se descubra, expiará cruelmente el haber vivido en el engaño, en la ignorancia

de la propia identidad. Descubrirse a uno mismo es como nacer de nuevo, pero haber vivido en el engaño lo rompe a uno por dentro, de alguna manera, lo mata. Por eso le dice Tiresias enigmáticamente a Edipo: "Ese día [el de la verdad] te dará la vida y te destrozará"[3].

El imperativo apolíneo-socrático ("conócete a ti mismo") no solo expresa una posibilidad privativa de los seres humanos —por ser autoconscientes—, sino también una apuesta ética. Solo mediante la autoexploración y el autoconocimiento podemos forjarnos el carácter de modo tal que sean la virtud y la prudencia las que guíen nuestros actos. En esa forja del carácter se va fijando la propia identidad, la unidad autoconsciente del yo, de un yo que ha aprendido —conociéndose a sí mismo— a controlar sus pasiones, a sentir y desear como es debido, y a actuar en consecuencia. El desconocimiento propio nos pone a merced de los múltiples candidatos a yoes que hay en cada uno de nosotros, siendo un día de una forma y otros de otra, sin orden ni concierto, sin armonía interna, sin voluntad y, en última instancia, sin verdadera libertad, pues no sabemos lo que queremos realmente. Entonces, como Edipo, nos convertimos en "motivo de sufrimiento" para nosotros mismos[4]. El imperativo del autoconocimiento es pues un imperativo ético; es seguramente la herramienta principal de que disponemos los seres humanos para labrarnos una vida buena.

Sin embargo, no es nada fácil ese viaje de autodescubrimiento ni llevar hasta el final la tarea de fijación ética

de la identidad. La posibilidad del autoengaño está siempre dada como lo está la posibilidad de fabricarnos creencias a la medida de nuestros inmoderados deseos, de nuestros intereses espurios, etc. Además, la identidad personal no está fuera del tiempo, sino que se va haciendo y fijando en el devenir de la existencia. La identidad personal tiene historia, historia biográfica. Por eso no es estática y definitiva, sino fluida y, tantas veces, problemática. Por si lo anterior no bastara, añadamos que la identidad personal no solo tiene que ver con lo que creemos —y queremos— ser, a título individual, sino también —¡ahí es nada!— con lo que el otro, los otros, creen que somos y quieren que seamos, con lo que piensan de nosotros y con cómo esperan que nos mostremos. Y todo ello teniendo en cuenta que todas esas creencias y deseos ajenos también cambian y están sometidos a la erosión del tiempo. La sociedad es un juego de espejos que nos devuelven nuestra propia imagen, a menudo distorsionada, haces de expectativas que no siempre cumplimos ni entendemos, precipitados de señales que no siempre captamos; la sociedad es también un enorme decantador de prejuicios y estereotipos contra los que tenemos que resolver nuestra identidad.

Y a veces, la resolvemos *ocultándola*. La identidad, pues, puede quedar oculta tras un velo de ignorancia que nos impide conocernos a nosotros mismos. Esta es una fatal posibilidad que la ética antigua exploró en todos sus registros trágicos. Pero hay otra posibilidad: que ocultemos nuestra propia identidad, bien para preservarnos a nosotros mismos, bien para mejor

alcanzar nuestras metas. Es esta segunda posibilidad la que quiero explorar aquí. Sin embargo, como veremos al final, ambas posibilidades tienen mucho que ver entre sí.

IDENTIDADES SIN ÉTICA

Ocultar la propia identidad es un ejercicio —y una posibilidad— eminentemente social. Si estuviéramos solos, aislados de los demás, en un desierto social, no tendría sentido alguno ocultar quiénes somos. Robinson Crusoe, recién arribado a la isla, rodeado como está de incertidumbres, tiene miedo —y un miedo muy razonable— de que haya potenciales enemigos más allá de aquella colina, detrás de aquellos árboles. Ni siquiera sabe si hay animales salvajes en el entorno. El miedo a lo desconocido y el instinto de conservación lo llevan a construir un refugio tanto más seguro cuanto más *oculto*. Pero tan pronto se despejan sus dudas y se desvanecen sus miedos (y ello acontece conforme va descubriendo la soledad de la isla), ya no tiene necesidad alguna de ocultarse. El ocultamiento de sí y de la propia identidad solo tiene sentido, como decía antes, en el seno de la sociedad, en presencia del otro, ante la mirada y el juicio ajenos.

Y ofrece posibilidades maravillosas, todas las posibilidades que tienen que ver con el engaño, la treta, la astucia, el disfraz, el disimulo. Detrás de todas esas armas de supervivencia —o de guerra— social está el

ingenio, la inteligencia. Y estos casi siempre utilizan un medio: la *palabra*. No en vano, el campeón literario de la argucia —Ulises— es calificado por la diosa Atenea, su protectora, como "fecundo en ardides" pero a la vez como maestro de la palabra. En su célebre definición de la verdad, Aristóteles nos recuerda que la verdad no está en las cosas, sino en lo que *se dice* de las cosas, pertenece pues al juicio y a la palabra.

Por ello mismo, en la palabra también está la posibilidad de la *falsedad*. Decir que este libro es rojo, cuando no lo es, es emitir un juicio falso. Decir que ese hombre es bueno, cuando no lo es, es de nuevo emitir un juicio falso. Ahora bien, mientras que hay una cierta predisposición natural en nosotros a emitir juicios con pretensión de verdad, es decir, mientras que hay una cierta espontaneidad de la verdad (seguramente bien instalada en la arquitectura cognitiva de la especie por razones adaptativas); la falsedad puede (aunque no tiene por qué) ser *intencionada*, y entonces ya no se trata de un enunciado que no se corresponde con los hechos, un error del juicio, sino de una *mentira*. También esta posibilidad, huelga decirlo, está dada en el lenguaje. La palabra nos permite callar lo que pensamos y decir lo contrario de lo que pensamos. Nos permite engañar. La palabra permite la privatización radical de la verdad, y tras ella, de la identidad propia. Cuando Polifemo pregunta a Ulises su nombre, este le responde que se llama *Nadie* y así el pobre Cíclope gritará a los mismos que lo matan y ciegan: "¡Oh, amigos! Nadie me mata con engaño, no con fuerza"[5]. Resulta difícil imaginar una mejor trabazón

de engaño y autoocultamiento: es el propio burlado el que oculta al burlador detrás de "nadie".

Ulises ya no es el primitivo héroe homérico rígida y orgullosamente apegado a su identidad, dispuesto a afirmarla en todo momento, como Aquiles, así se pierda una guerra. Ulises es más refinado, más sutil: *juega* con su propia identidad, se distancia de ella, la niega si es preciso. Y, siempre prudente, no la revela hasta estar bien seguro de que revelarla no entraña mayores riesgos. De este modo sobrevive en un mundo lleno de trampas, de hechiceras, de sirenas, de cíclopes. Es decir, en un mundo de mentirosos y malvados. Porque si el otro fuera bueno e inocente, si los demás no supusieran una amenaza, si los hombres no quisiéramos utilizarnos en beneficio propio, si la primera motivación social fuera el altruismo, si hubiera confianza y amistad generalizadas, ¿para qué necesitaríamos proteger nuestra identidad, ocultándola? "Yo no sé aparentar" —dice Hamlet, el inocente y reflexivo príncipe Hamlet—[6], pero no le queda más remedio que aprender a hacerlo tan pronto se ve urgido a diseñar una estrategia de venganza en un entorno complicado de mentira y perversidad. El problema es que a un carácter noble e inocente como el de Hamlet, "generoso en extremo y ajeno a todo ardid"[7], le resulta enormemente complicado practicar la hipocresía: adular, fingir, callar. Le resulta tan complicado como fácil lo es para un alma servil. Solo hay una forma de hacerlo en su caso: fingiéndose loco, representando el papel de enajenado, disociando palabra y pensamiento en el sedicente delirio. La aparente locura le

permite a Hamlet desatar la lengua sin revelar lo que siente, lo que piensa y pretende en un escenario cortesano, mezquino y servil, del que es preciso protegerse. De hecho, el incestuoso asesino de su padre, el nuevo y abyecto rey de Dinamarca, cuyo crimen reclama la venganza del joven príncipe, ha puesto en funcionamiento toda una maquinaria de acecho para penetrar en la "verdad" de Hamlet, en la razón de su extravagante conducta, primero su melancolía y tristeza, luego su desvarío. Pero ni el oficioso Polonio, ni los venales cortesanos, ni Ofelia, ni la reina…, nadie logra descubrir sus pensamientos íntimos. Perdida la ingenuidad y la confianza, Hamlet se adentra en el laberinto social de las falsas monedas, y a su manera sale airoso. Sobre todo cuando por el camino va descubriendo no solo la inconstancia y mutabilidad de todo sentimiento vivo, la fragilidad y ligereza del alma humana, sino la irónica y fatal mudanza de todo lo que es en lo que deja de ser, en la nada, en el silencio. Preparado para el reencuentro postrero con el polvo y la materia, Hamlet abandona su paralizante reflexividad, esa que vuelve a los hombres cobardes a fuerza de prudentes, y cumple su destino. Al final la venganza se consuma en un arrebato de ira. Y Shakespeare nos convence de que la excesiva conciencia de la acción a menudo impide la acción misma, que un propósito demasiado meditado es propósito incumplido, que el pensamiento es fértil en buscarle excusas a la voluntad y torcerla…

La ontología social de la hipocresía —esto es, del ocultamiento de la propia identidad: de lo que uno

piensa, de lo que siente, de lo que es— tiene pues su base en el miedo, el miedo al otro, pero está tan ligada al lenguaje —y al *logos*, a la racionalidad— que es una importante figura de la retórica clásica. En efecto, de las dos partes en que Quintiliano divide el género deliberativo de la oratoria, una es la *tuta* o seguridad. Y de las dos armas que el orador tiene para promover su propia seguridad —y defenderse del otro—, una es el *dolum*, es decir, el engaño. La otra: la fuerza, la *vim*. Mauricio Viroli[8] ha demostrado magníficamente cómo Maquiavelo sigue a pies juntillas el *canon* de la retórica deliberativa clásica en la elaboración de *El Príncipe*, cuyo consejo principal, como todos sabemos, es el de que, si el gobernante quiere sobrevivir en un mundo de malvados y *conservare l'stato*, ha de saber encontrar un eficaz equilibrio entre las virtudes del león —la fuerza— y las de la zorra —la astucia—. Y saber hacerlo sin prejuicios que pudieran ser contraproducentes o paralizantes. Por poner un ejemplo, ha de saber usar las palabras para dar la apariencia de honradas a sus intenciones más abyectas: a esto lo llama Maquiavelo *adonostare*[9].

Yo creo que Maquiavelo tenía una fuerte ética republicana llena de valores y de principios morales, pero qué duda cabe, y él lo debía saber muy bien: ese camino del ocultamiento y el engaño abre la puerta a la total desmoralización de la política. Aristóteles nos recuerda que la naturaleza no hace nada en vano y que nos dio el lenguaje y la palabra para que pudiéramos deliberar sobre lo justo y lo conveniente. Pero si el lenguaje es portador de mentira y se especializa en

honestar intereses particulares y ambiciones privadas, entonces se pierde la posibilidad de construir entre todos una ética pública basada en la razón y en la justicia. En la tradición filosófica clásica sobre los deberes (*De Officiis*) que abre Cicerón, la *honestas* constituye el principio fundamental del deber común de todo hombre. Ser honesto para Cicerón implica entre otras cosas ser justo, pero se cuida de aclarar lo siguiente: "No hay género de injusticia peor que la de quienes en el preciso momento en que están engañando simulan ser hombres de bien"[10].

La justicia en particular, y la honestidad en general, están indisolublemente ligadas a la verdad. *Honestar* conductas malvadas es la mayor forma de injusticia, porque es injusticia disfrazada de justicia, una maldad, por tanto, de segundo grado, que une el disfraz al mal ya causado, la mentira al daño previo.

Obviamente, ocultar la identidad no es cosa fácil, sino que implica una enorme fuerza de voluntad y un enorme poder sobre uno mismo: el de controlar las pasiones y no dejarnos llevar por ellas, el de reprimir el deseo y diferir su satisfacción, el de mantener la cabeza fría en medio de los calores del corazón. Pero no implica, como han pretendido Horkheimer y Adorno, el *sacrificio de sí mismo* o la *destrucción* de la naturaleza interior. En su célebre excurso sobre Ulises de la *Dialéctica de la Ilustración*, escriben: "El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del sí mismo a cuyo servicio se realiza, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la

autoconservación no es otra cosa que lo viviente solo en función del cual se determina el trabajo de la autoconservación, en realidad, justamente aquello que debe ser conservado"[11].

No estoy de acuerdo. Ulises no se destruye a sí mismo, no renuncia a sus deseos más profundos: vivir, volver a su patria, ver a su mujer, a su hijo, recuperar su estado. Mucho menos renuncia a sí mismo. Al contrario, quiere recuperarse, volver a ser el que es: señor de Ítaca y de su casa. Sabe quién es en todo momento y solo pretende reconciliar su identidad con la naturaleza de las cosas, su ser con su circunstancia. A ello le ayuda la astucia y su inteligencia estratégica, por supuesto, pero también —y aún más— el autodominio, es decir, el control de las propias pasiones. Ya llegado a su casa, todavía disfrazado de mendigo, con el ánimo conmovido, se habla Ulises a sí mismo y dice: "¡Aguanta, corazón, que algo más vergonzoso hubiste de soportar aquel día en que el Cíclope, de fuerza indómita, me devoraba los esforzados compañeros; y tú lo toleraste, hasta que mi astucia nos sacó del antro donde nos dábamos por muertos!"[12].

Ulises habla a su corazón como Platón pide a la razón que hable al valor que hay en el alma, como aliado potencial que atiende a razones a las que ha de aprender a someterse. Porque también dentro de nosotros hay Cíclopes y Sirenas y Circes a los que vencer: nuestros malos deseos, que nos engañan y nos llevan donde no queremos ir, potencialmente a la autodestrucción. Y para ello necesitamos razones, medios y

recursos. Necesitamos sujetar al corazón, y hacer que guarde su coraje para cuando lo necesitemos de verdad. La astucia de Ulises solo es posible mediante el dominio de sí mismo. Y solo así conserva su identidad, a la que en ningún momento renuncia ni sacrifica.

Horkheimer y Adorno sentencian en frase grandilocuente y cerrada: "La historia de la civilización es la historia de la introyección del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia"[13]. En realidad, en la historia de la civilización hay renuncia y hay logro, hay sacrificio y satisfacción. El problema —el de la Ilustración, el de la civilización, el del capitalismo— no está directamente en la racionalidad instrumental, a la que el hombre nunca podrá renunciar sin dejar de ser *Homo sapiens*. Ni siquiera el problema está en la renuncia parcial y el sacrificio momentáneo que el principio del logro impone a la racionalidad de los medios. El problema de la civilización moderna en general y del capitalismo en particular, es que hemos perdido de vista la racionalidad de los fines, la ilustración racional de los valores bajo los que queremos vivir. El astuto Ulises, que sujeta a su corazón, se halla lejos de su mundo, pero ese mundo responde a un orden de valores que Ulises no cuestiona. Están dados y Ulises se sabe —y se conoce— a sí mismo en ellos. Su ética, sus fines, sus referencias normativas, su identidad como miembro de un orden moral…: todo ello es un presupuesto de su subjetividad. Es seguramente ese orden el que disuelve la civilización y, al ser incapaz de alumbrar una ética nueva, deja a la racionalidad

instrumental huérfana de dirección, y deja al autodominio vacío de sentido, convertido en mero sacrificio y renuncia —ahora sí— al servicio de la dominación social o en mero instrumento de la ambición personal y la voluntad de poder.

NOBLE INOCENCIA Y CONFIANZA

En sus *Confesiones* —un libro de una sinceridad neurótica, pero genial y lleno de bondad— Rousseau confiesa su fracaso personal en la sociedad cortesana de la época[14]. A diferencia de Voltaire —refinado, seguro, ágil, rápido de reflejos, lleno de habilidades sociales—, Rousseau es zafio en presencia de la gran dama o del gran señor. Es como un reloj desajustado que nunca da bien la hora: nunca acierta a decir lo que toca cuando toca ni a decirlo bien. Hasta cuando calla, sus silencios delatan su torpeza social. Rousseau tiene un alma de una exquisita sensibilidad, es profundo y auténtico, y atesora una cultura universal a la vez que propia, tamizada, reflexionada. Pero nada de eso trasciende en la civilizada *société polie*, donde triunfa Voltaire, y hasta Diderot y sus odiados holbachianos. Al final Rousseau se declara vencido y se retira a una vida de digna pobreza pero de libertad natural e independencia social.

Ahora bien, a diferencia del misántropo de Molière, que huyendo de la hipocresía social huye también —ahíto de desconfianza— de los hombres y de la sociedad, Rousseau aspira a refundar la sociedad en

la naturaleza misma, en la libertad *en* la naturaleza. Por eso su crítica a la civilización moderna —en realidad, a todo proceso civilizatorio— tiene tanta mordiente y fundamento. Porque para Rousseau, en efecto, prosperar, sobrevivir siquiera, en esa tupida red de mentiras e interdependencias alimentadas por la ambición y el *amour propre*, en ese entramado de vanidad y ambición característico de la sociedad cortesana, implica una individualidad sin raíz moral socialmente desnortada. Y, por ello mismo, sin libertad *real*. Por la novela *Guerra y paz* pasan unos cuantos personajes así —como el príncipe Vasili y su bella hija, Elena— aunque es un personaje secundario, Boris Dubretskoi, un príncipe empobrecido pero lleno de ambición aristocrática, el que hace el descubrimiento crucial del medro cortesano, a saber que "para subir no era necesario ni el esfuerzo, ni el trabajo, ni el valor, ni la perseverancia, sino solamente el arte de saber conducirse con los que distribuían recompensas". Y así todo su empeño era "relacionarse con personas que fueran superiores a él y por tanto pudieran serle útiles"[15].

Podrá ese sujeto moderno y civilizado, servilmente utilitarista, triunfar en los luminosos salones de palacio, se ganará el altivo consentimiento de la aristocracia, será bienquisto por el poder y hasta conseguirá el aplauso y el reconocimiento social… Pero por el camino, a base de adular y *adonostare*, no solo se habrá hecho servil para con los que conceden los honores —perdiendo su independencia—, sino que habrá ido recortando, trozo a trozo, su individualidad hasta hacérsela a sí mismo irreconocible.

Rousseau quiere recuperar la independencia que había en el hombre antes de su caída, no en el pecado, sino en el vicio: en la molicie decadente y el refinamiento artificial de la civilización. Por eso quiere educar a su *Emilio*[16] en la ingenuidad firme de la naturaleza. Quiere que vaya descalzo y que ejercite sus músculos, que se hiera y aprenda a soportar el dolor, que se caiga "cien veces al día" y aprenda a levantarse, quiere que corra, que retoce, que juegue y que, jugando, mida y sienta las resistencias del entorno, pero también sus posibilidades. Quiere que crezca alegre, fuerte, independiente y libre, que juzgue por sí mismo a partir de la experiencia de su propio movimiento y acción. Quiere que explore el mundo con sus propios medios, directamente, sin mediaciones. Por eso retrasa tanto la edad de la lectura. Emilio *no* debe leer, no debe llenar su mente de mundos que han vivido otros, de fantasías ajenas. Debe ser él mismo, bastarse a sí mismo, experimentarse. Y cuando lea, la primera novela que habrá de leer, no puede ser otra que el *Robinson Crusoe*, una novela de exploración y recreación del hombre en la naturaleza, una novela de supervivencia donde el individuo, sin otro que lo mire ni lo juzgue ni lo anuncie, guiado por el *amour de soi* —no por el amor propio, libre, pues, de orgullos y estúpidas vanaglorias—, busca su propia conservación y preservar su independencia.

Así, la sociedad a la que aspira Rousseau es una sociedad de hombres libres, capaces de conservarse a sí mismos y no dependientes del favor ajeno ni necesitados de *patroni* a los que servir interesadamente de

clientela. Pero también es una sociedad de almas sencillas y de rudas virtudes. Seguramente porque solo de un alma sencilla que habite en un individuo independiente puede sacarse el hierro con el que forjar auténticos ciudadanos. Esas almas sencillas y romas seguramente harán un mal papel cuando el foco social apunte a ellas esperando el quiebro ocurrente o la galantería fina. Serán poco seductoras y atractivas, serán torpes y rudimentarias, serán, como dice Gracián, poco *noticiosos* y carecerán de la "cortesana gustosa erudición" o de "una sazonada copia de sales en dichos"[17]... Ciertamente, pero tendrán raíz moral, sabrán quiénes son, sujetos libres e independientes que no necesitarán ocultar su identidad, ni por miedo ni por ambición, y serán capaces no solo de distinguir el bien público del privado, sino de deliberar —mediante la palabra veraz, sincera, directa, sin dobleces ni sutilezas— sobre lo justo y lo bueno, sobre lo mejor para la felicidad pública. Estos hombres sencillos y austeros se conocen a sí mismos, no se ocultan, y en su ingenuidad confían y transmiten confianza.

Eurípides dedica a la cuestión de la ingenuidad y la confianza social una de sus tragedias troyanas: *Hécuba*[18]. A la caída de Troya, Hécuba no solo pierde el trono y su alta posición social como mujer del rey Príamo. Peor aún: ve esclavizada a su hija, Polixena, y después la ve morir ofrecida en sacrificio ante la tumba de Aquiles. El infinito dolor de madre, sin embargo, no la destruye todavía como persona, como ser humano. La pérdida del trono, y hasta la pérdida

de la hija, puede justificárselas por las razones inscritas en el orden de la guerra, en la suerte del vencido. Todavía hay *nomos* en la desgracia.

La ruptura interior de Hécuba se produce cuando descubre el cadáver de su hijo menor, Polidoro, al que había puesto a salvo bajo los cuidados del *amigo* Poliméstor, rey de Tracia. Al descubrir que es el propio Poliméstor el que da muerte a su hijo, sin ninguna justificación, violando ya no las reglas básicas de la sociedad sino las más sagradas de la amistad, entonces ya nada tiene sentido. La guerra puede ser cruel, pero pertenece al orden de las cosas. De ella cabe esperar la desolación y el llanto, el luto y la derrota. Pero de la amistad no cabe esperar la traición ni la crueldad. Es esta quiebra del sentido lo que rompe y deshumaniza a Hécuba. Y en su corazón roto y corroído ya no prenden más que sentimientos de hostilidad, desconfianza y venganza. Las últimas reservas de *noble ingenuidad* se han agotado: ya no hay amistad, ni hospitalidad, ni piedad en el mundo. Se ha desvanecido toda base para la confianza mutua, ya todo es posible. El *nomos*, el orden, el universo moral en que Hécuba creció y formó su carácter, está completamente destruido. Y ella con él. Su ulterior transformación en *perra* de ojos feroces sedienta de sangre (el perro era un animal de por sí innoble para los griegos) no es más que la metáfora de esa destrucción interior. Al final, consigue vengarse. Poliméstor muere. Y su muerte empieza por sus propios ojos, por sus pupilas, que son salvajemente agujereadas por alfileres de broches de mujer. Es en la pupila donde

para Eurípides se refleja la imagen del otro, es en la mirada donde se expresa la ingenuidad y la nobleza. Pero en la pupila del traidor, del hipócrita, del *tránsfuga de la amistad*[19], uno no quiere verse reflejado. Es una mirada mentirosa, que nos oculta la verdad, la identidad del que mira. Solo cabe desconfiar y estar alerta.

NOTAS

1. Sófocles (1973): *Edipo Rey*, en *Teatro Completo*, trad. de Julio P. Bonet, Barcelona: Bruguera, p. 169. [Cursivas mías.]
2. *Op. cit.*, p. 174.
3. *Ibid*.
4. *O.c.*, p. 173.
5. Homero (1982): *Odisea*, trad. de Lluís Segalà, Barcelona: Bruguera, Canto IX, p. 141.
6. W. Shakespeare [1605]: *Hamlet*, Acto Primero, Escena II, trad. de L. Astrana Marín, México: Aguilar, 1991.
7. *Op. cit.*, Acto Tercero, Escena VII.
8. M. Viroli (1998): *Machiavelli*, Oxford: Oxford University Press, cap. 3.
9. Nuestros términos "cohonestar" y "honestar", aunque significan lo mismo que *adonostare* en una de sus acepciones, tienen otras que los tornan muy equívocos. "Cohonestar" se usa habitualmente como "armonizar" una cualidad, actitud o acción con otra. "Honestar" significa a la vez honrar a alguien y hasta portarse honradamente.
10. Cicerón (2003): *Sobre los deberes*, trad. de J. Guillén Cabañero, Madrid: Alianza, p. 80.
11. T. Adorno y M. Horkheimer [1944]: *La Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J. José Sánchez, Madrid: Trotta, 1994, p. 107.
12. Homero (1982): *Odisea*, *op. cit.*, Canto XX, pp. 317-318.
13. Adorno y Horkheimer, *op. cit.*, p. 197.
14. J.-J. Rousseau [1782]: *Confesiones*, trad. de R. Urbano, Madrid: Tebas, 1978, esp. Parte II, Libros IX y X.
15. L. Tolstoi [1869]: *Guerra y paz*, trad. de F. José Alcántara y J. Laín Entralgo, Madrid: Planeta/Austral, 2010, p. 441.
16. J.-J. Rousseau [1762]: *Emilio, o De la educación*, trad. de Mauro Armiño, Madrid: Alianza, 2001.

17. Baltasar Gracián [1647]: *Oráculo manual y arte de prudencia*, 22, Barcelona: Vergara, 1971.
18. Cfr. la excelente interpretación de esta tragedia en M. Nussbaum (1995): *La fragilidad del bien*, trad. de A. Ballesteros, Madrid: *La balsa de la Medusa*, cap. 13. Sigo muy de cerca esta interpretación.
19. El término es de B. Gracián. Cfr. *op. cit.*, 217.

SEGUNDA PARTE

ELITISMO E IZQUIERDA

CAPÍTULO 5

MASAS Y SOCIEDAD DE MASAS

Desde que hubo excedente económico, alguna forma de Estado y clases sociales, esto es, desde que hubo *política*, ha habido también *masas* en la historia humana. Lo raro, lo insólito y, según se mire, lo históricamente nuevo es la *sociedad de masas* o, como escribe Salvador Giner, la *sociedad masa*[1]. ¿Por qué ese carácter extraordinario y, como veremos, *moderno*, de la sociedad de masas? Por una sencilla razón: porque las elites históricas que en el mundo han sido y abundado —las clases dominantes, los patriciados, los regímenes señoriales— se las han arreglado para mantener a las masas *fuera* de la sociedad. Y estando las masas fuera de la sociedad, huelga decirlo, no puede haber sociedad *de* masas.

Claro que también ha habido momentos extraordinarios en los que las masas han irrumpido, o han intentado irrumpir, tantas veces por la violencia, en la superficie cívica de la sociedad, y en buena medida esa lucha política, violenta o no, por la inclusión/exclusión

de las masas es una de las claves de nuestra historia social. Sí: momentos ha habido —excepcionales— en los que se han reventado los diques de contención y las murallas defensivas tras los que gozaban los privilegiados de sus privilegios, y por sus fisuras y grietas se ha desbordado, no la envidia —como nos han dicho tantas veces—, sino años de odio contenido a la arbitrariedad del señor y al despotismo del amo, años de resentimiento por la explotación sufrida: arbitrariedad, despotismo, explotación sufridas no ya por este o aquel individuo particular, sino por familias, grupos y clases con un pasado común y con capacidad, como cualquier ser humano, de autoproyectarse en el tiempo. El resentimiento de las masas dominadas es un haz de sentimientos con historia familiar y colectiva, formados por acumulación generacional de experiencias de resignación, hartazgo y desesperación: se alimenta de memoria e imaginación. En la historia ha habido, ciertamente, revueltas y revoluciones, y las masas, más protagonistas en las primeras que en las segundas, han tenido sus momentos de efímero poder.

EL TRIÁNGULO DEL DESPRECIO ELITISTA

Pero lo habitual en la historia de la humanidad, su verdadera troncalidad política, ha sido el sometimiento de las masas, y el desprecio —cuando no el odio— vertido sobre ellas, por las clases dominantes, por los *ciudadanos sustanciales* —que decía Veblen— sobre la *población subyacente*. La verdad es que esas clases subalternas y

sometidas han contado con pocos defensores ilustrados y con pocos poetas de fuste a los que, como a Miguel Hernández, los *vientos del pueblo* llevan y arrastran, a los que los vientos del pueblo *esparcen el corazón* y *avientan la garganta*. Esas clases trabajadoras han contado con pocos Cervantes que pusieran gobiernos de ínsulas en las groseras manos de un escudero, y dejaran que este demostrara tanta discreción de juicio como certero sentido de la justicia, de modo tal que de él pudiera decirse que "ordenó cosas tan buenas, que hasta hoy se guardan en aquel lugar, y se nombran 'Las constituciones del gran gobernador Sancho Panza'"[2]. Y pocos Goyas ha habido que pintaran a las gentes del común como un pueblo alegre, sano e inocente.

Más bien lo contrario ha sido lo común y lo cierto: que esas clases *bajas* han tenido que soportar, siglo tras siglo, un tenaz elitismo cultural que ha reunido en sus filas a la flor y nata de las artes y las letras, a grandes hombres de pensamiento y también a grandes hombres de acción. Siglos que han decantado —por repetición y adaptación— un eficaz arsenal de argumentos e ideas que, si bien se nutrían de un inagotable prejuicio de clase, servían para justificar el orden jerárquico del privilegio y para atacar todo intento de reordenación igualitaria y democrática de la sociedad. Lo cual afecta no solo a las masas sino también a sus líderes: entre las lindezas escupidas, por ejemplo, contra los jacobinos se encuentran las de "epilépticos de concepto", "*déclassés*", "fanáticos patológicos" o "*terribles simplificateurs*"[3]. Más larga aún, por supuesto, es la lista de improperios y descalificaciones con las que el elitismo de la cultura

occidental dominante ha despachado su desprecio directo por las clases subalternas, no ya por los *demagogoi* que de cuando en cuando las han liderado. A veces incluso ese desprecio de clase ha conocido formulaciones de una extraordinaria sutileza. Baste como botón de muestra la siguiente, solo al alcance del genio de Oscar Wilde, y tan del gusto de la cultura europea *fin de siècle*. Wilde pone esa formulación en boca del lord Henry de *El retrato de Dorian Gray*, posiblemente el cínico más fascinante de la literatura universal. Dice así el refinado señoritingo de la Inglaterra victoriana: "*I quite sympathize with the rage of the English democracy against what they call the vices of the upper orders. The masses feel that drunkenness, stupidity, and immorality should be their own special property, and that if anyone of us makes an ass of himself he is poaching on their preserves*"[4]. Lo que traducido al castellano, y sabiendo que para la Inglaterra de finales del XIX decir "democracia inglesa" era decir "proletariado", queda así: "Entiendo bastante bien a la democracia inglesa cuando se enfurece con los que llaman vicios de los órdenes superiores. Las masas sienten que la embriaguez, la estupidez y la inmoralidad deberían ser de su exclusiva propiedad, y que si alguno de nosotros hace el imbécil está cazando en su coto vedado".

Cinismo despiadado, elitismo de grado superior: unas masas que se sienten robadas cuando las clases superiores se degradan moralmente o abdican de la inteligencia. Sin embargo, los corifeos al servicio de la dominación de clase, como decía más arriba, no han gustado de perder el tiempo en sutilezas y a menudo han desahogado su desdén mediante el insulto puro y duro.

Entre las diversas virtudes del libro de Giner, *Sociedad masa*, está la de hacer un repaso bastante exhaustivo de lo que bien podría llamarse la *biografía del improperio elitista*. Polibio, en el siglo II a.n.e., sintetiza en un solo término (*oclocracia*) toda la reacción contra la democracia ateniense de los siglos V y IV que Platón y Aristóteles llevan a la máxima altura del pensamiento político. *Oclocracia* —gobierno de la chusma— sustituye al honorable nombre de *democracia*, gobierno de un cuerpo ampliado de ciudadanos —ampliado a los pobres libres— al que sin embargo se seguía llamando *demos*. Cicerón, en el crepúsculo ya de la libertad republicana, imprime tensión adjetival a la caracterización de ese *oclos*, que ya no es la digna y aguerrida plebe que se ganó un puesto en el *populus romanus*, sino esa despreciable *plebecula urbana*, degradada y clientelar. Giner da la lista de los adjetivos ciceronianos en la página 50: son los *improbi*, *mali*, *impii*, *perditi*, *latrones*, *seditiosi*. Y frente a ellos, en un orden superior de clase, los *optimates*, que son, faltaría más, los *boni viri*: los hombres de bien.

El elitismo del pensamiento político occidental tiene raíz moral, más aún que cognitiva; tiene que ver con el carácter y el *modus vivendi*, más aún que con la inteligencia; arranca de la economía de los deseos, no tanto de la *episteme*; apela a virtudes éticas, no tanto —salvo la virtud de la prudencia— a virtudes dianoéticas. No es que el elitismo haya descuidado el flanco intelectual, en absoluto. De hecho, uno de los siglos, el de la Ilustración, que más han valorado la inteligencia y el conocimiento, no duda, como Holbach, en calificar a esas masas de "*populace imbécile*" o, como Voltaire, en

negar la bondad de la educación popular porque "*quand la populace se mêle de raisonner tout est perdu*"[5]. Pese a todo, la dimensión moral del menosprecio elitista de las masas sigue siendo la dimensión históricamente dominante y filosóficamente fundamental. Cuando el francés es lengua culta europea en el siglo XVIII, a esas masas se las llama *canaille*, una canalla que prolifera por doquier, pues no es fenómeno circunscrito a las ciudades modernas en su rápido proceso de transformación industrial, como entendió Jefferson. No: Voltaire hablaba de una *canaille rurale* e Hyppolite Taine, un siglo después, hablará de la *canaille suburbaine*[6]. Hay canallas para todos los gustos, y el ojo elitista, siempre avizor, las detecta con facilidad en el campo y en la ciudad, y aun en el espacio suburbano intermedio. De ahí a la criminalización de la turbamulta, de esa muchedumbre desenfrenada y violenta, hay un paso, un paso que no ha dejado de darse en la cruel historia occidental: si en el siglo XVI Lutero llama "hordas ladronas y asesinas" a los campesinos, todavía en el siglo XX podían leerse obras, como la de S. Sighele, con el sabroso título de *La folla delincuente*[7].

Sin embargo, el aparato cultural de la dominación de clase no se limita a las dimensiones moral e intelectual. Quiere cerrar el triángulo del desprecio a las *classes dangereuses* añadiendo una tercera dimensión, la estética. Ante los delicados ojos de las elites, estas clases inferiores, que viven de su trabajo, que se dedican, en palabras de Edmund Burke, a "ocupaciones pestíferas", no solo son los *malos* —y, si nos apuran, los *imbéciles*—; son además los *feos*, esos a los que el trabajo manual les

deforma los miembros, a los que una mala alimentación estropea salud y aspecto, esos que gastan ropa barata y ajada, a la que se prenden millones de moléculas de transpiración corporal que ni camuflan perfumes inaccesibles para ellos ni lava el agua que no llega a sus infraviviendas. Federico Engels cita una ilustrativa carta dirigida por "Una Dama" de la burguesía inglesa al *Manchester Guardian* en plena revolución industrial hacia la mitad del siglo XIX. No tiene desperdicio:

> Señor Director:
> Desde hace algún tiempo nos topamos en las calles principales de nuestra ciudad con gran cantidad de mendigos, quienes en parte mediante su vestimenta harapienta y su aspecto enfermo, en parte mediante repugnantes llagas abiertas y mutilaciones intentan despertar la compasión de los viandantes de una manera que a menudo es sumamente desvergonzada y molesta. Pienso que si no solo se ha pagado el impuesto para los pobres, sino que además se contribuye en abundancia para las instituciones benéficas, se habrá hecho lo suficiente como para tener el derecho de estar a resguardo de esta clase de molestias desagradables y descaradas; ¿para qué pagamos entonces un impuesto tan elevado para el mantenimiento de la policía urbana, si esta ni siquiera nos protege lo suficiente como para que podamos salir tranquilos por la ciudad o fuera de ella? Espero que la publicación de estas líneas en su muy leído periódico inducirá al poder público a eliminar este inconveniente [*nuisance*], y quedo su devota servidora.
> Una Dama.[8]

La miseria es fea, y el rico la soporta mal. La dama de Manchester—obsérvese— no teme por su seguridad física, por su propiedad. Se queja en otro sentido de no poder salir tranquila por la ciudad, esto es, sin tener que padecer el desagradable espectáculo de la pobreza, que, amén de fea, rebosa de vicio y falta de pudor, pues es *descarada*, *desvergonzada*. Un insoportable inconveniente, desde luego, para el fino sentir estético-moral de la bienpensante burguesita que cree haber comprado con creces —mediante sus impuestos y donaciones— los derechos que la humanidad exige a su compasión. Más sutil que la dama es, de nuevo, el ya citado lord Henry de Oscar Wilde, quien de un solo golpe une el autoencumbramiento estético de los de su clase a la criminalización de los *lower orders*, y une ambas cosas apelando a una diferenciación clasista irreductible de la *sensibilidad*. Dice lord Henry, y da pena tenerse que conformar con una lectura sorda y no poder oír el depurado acento inglés del ocioso caballerete formado en Eton y Oxford: "*All crime is vulgar, just as all vulgarity is crime… Crime belongs exclusively to the* lower orders. *I don't blame them in the smallest degree. I should fancy that crime was to them what art is to us, simply a method of procuring extraordinary sensations*"[9] [énfasis mío]. En castellano: "Todo crimen es vulgar, así como toda vulgaridad es un crimen… El crimen pertenece en exclusiva a los *órdenes inferiores*. No les culpo en lo más mínimo por ello. Yo diría que el crimen es para ellos lo que el arte es para nosotros, sencillamente un método para procurar sensaciones extraordinarias".

El triángulo —ético, estético e intelectual— del desprecio elitista de las clases dominantes no es nuevo. Ni

mucho menos. Está ya perfectamente contenido en la descripción que Aristóteles hiciera del régimen de vida del obrero (*banaúson*) y, sobre todo, del jornalero (*thetikón*), a saber: el *biós phaulos*, una forma de vida desordenada e inmoderada[10], caracterizada por la falta de nobleza, la pobreza y el trabajo manual[11]. Es la forma de vida en que se basa, según Aristóteles, la democracia radical ateniense[12]. Para entenderla cabalmente mediante un elocuente contraste, sería una forma de vida que está en los antípodas del ideal aristocrático de vida —la *kalokagathía*— cantado por Homero, registrado por la ética republicana antidemocrática de raíz socrática y administrado, a veces inconscientemente, por todo el elitismo occidental. Los *aristoi* —*boni viri*, *nobili*, *gentiluomini*, *grandi*, *savi*, magnates, señores, *beati possidentes*, *ricchi*, *selected few*, *majores*, *divites*, *elites*: que todos estos nombres, y más, se han dado— no solo atesoran virtudes éticas y cuidan su alma; no solo se educan y cultivan el espíritu; además, expresan la belleza a través sus cuerpos entrenados, sus maneras cuidadas y sus gustos refinados.

"[…] Y con el cetro dióle un golpe en la espalda y los hombros." Así relata Homero[13] el castigo —por descontado, "merecido"— que Odiseo impone al despreciable *popolano* —el emblemático Tersites— por osar levantar la voz contra su señor: "Tersites se encorvó —sigue el relato homérico— mientras una gruesa lágrima caía de sus ojos y un cruento cardenal aparecía en su espalda…"[14]. Y no falta la felicitación del propio pueblo al noble Odiseo por "hacer callar al insolente charlatán, cuyo ánimo osado no le impulsará en lo sucesivo a

zaherir con injuriosas palabras a los reyes"[15]. Tersites no es solo un insolente "parlero", sino también un hombre superlativamente malo: "No creo —dice Odiseo— que haya un hombre peor que tú entre cuantos han venido a Ilión con los atridas"[16]. Pero donde Homero ya no camufla el superlativo sino que lo pone al descubierto es para describir a Tersites por su lado estético: "Fue el hombre más feo que llegó a Troya, pues era bizco y cojo de un pie; sus hombros corcovados, se contraían sobre el pecho, y tenía la cabeza puntiaguda y cubierta por rala cabellera"[17].

MASAS, DECADENCIA Y ATOMIZACIÓN

Si algún objetivo claro han tenido las elites históricas, ha sido el de impedir que esas feas clases subalternas y no propietarias —pues al final es de lo que se trata: de la propiedad (y la riqueza)—[18] se hicieran con el control político, con la dirección del Estado. Y para conseguirlo han manejado básicamente dos estrategias. La primera: mantenerlas fuera del *politeuma*, del cuerpo de ciudadanos, de la condición de la *civitas*. Y cuando eso no fue posible, concederles una ciudadanía a medias, amputada: una *civitas sine suffragio*. La democracia antigua supuso la plena integración cívica de los muchos pobres siendo libres, permitiéndoles gobernar, y por ello la democracia antigua fue el enemigo a batir del pensamiento político occidental, predominantemente aristocrático y demofóbico. La democracia parlamentaria moderna arrancó, al menos en el viejo continente, con

ciudadanías segmentadas, en las que los trabajadores —las "*machines de travail*", que decía Sièyes— se llevaban la peor parte, es decir, la condición de ciudadanos *pasivos* sin derechos políticos[19].

La sociedad *de* masas, propiamente, surge cuando las masas trabajadoras de la era industrial —el proletariado moderno— consigue la plena ciudadanía, esto es, cuando los "*individus pauvres*" —tan despreciados por B. Constant— conquistan el derecho a elegir y ser elegidos. Surgen poco a poco los partidos de masas, los medios de comunicación de masas, la cultura de masas, el consumo de masas, la psicología de las masas, en fin, el *hombre-masa*. Este, al parecer, ha invadido el mundo moderno con lo cual, como dice Giner interpretando el pánico de los de arriba, "el enemigo ya no estaba en las puertas de la ciudad, sino dentro"[20]. Cuando estaba fuera de la sociedad, apenas se lo veía; ahora que está dentro, se convierte, ya no en enemigo de las elites, sino en enemigo de la civilización. La *intelligentsia*, que no puede destruirlo pero lo desprecia y lo teme, tiene que conformarse con estudiarlo: el hombre-masa cobra un interés nuevo, el de la ciencia y la filosofía social, y se transforma en objeto de análisis.

Gran honor le cupiera a este pobre "hombre nuevo" si no fuera porque, a los ojos nostálgicos de los Ortega, los Scheler, los Jaspers, los Mannheim, el *Masse-Mensch* de los tiempos modernos no es más que una extraña mezcla de vulgaridad, medianía, conformidad, autosatisfacción primaria, y falta de originalidad y excelencia. El hombre moderno de la sociedad de masas ya no obedece ni toma como modelo a ninguna elite que marque,

con su cultura superior, el rumbo a la sociedad. Esta se desnorta, cae en un zafio hedonismo sin horizonte, se infantiliza y pierde la conexión de sentido de las cosas: la civilización se descuida, Occidente decae[21].

En paralelo con estas teorías de transición, que recogen siglos de cultura elitista, está la gran concepción sociológica de la modernización como *Vergesellschaftung*[22], esto es, esencialmente, como proceso de atomización social que acarrea una inquietante pérdida del lazo afectivo de la vieja comunidad y, con él, de aquel sentido colectivo de orden moral —la hegeliana *Sittlichkeit*— capaz de integrar a las diferentes partes en un todo orgánico. Según la célebre expresión de Tönnies, que recuerda Giner, "en la *Gemeinschaft* [los seres humanos] permanecen unidos a pesar de todos los factores disgregadores, mientras que en la *Gesellschaft* están esencialmente separados frente a todos los factores unificadores"[23]. Y esos factores unificadores, en una sociedad que se ha masificado, son básicamente organizaciones formales integradas en el Estado, cuya estructura responde a criterios de racionalidad instrumental y, por tanto, encuentra en la burocracia su expresión más acabada. Parece como si los individuos, en su soledad y aislamiento, se hicieran más y más dependientes de ese enorme *Leviatán* que se levanta en medio de un desierto comunitario, al punto de ver cómo sus vidas son *administradas* por una reglamentación pública, sorda y tenaz, que todo lo penetra y abarca, y consuma un proceso general de igualación y homogeneización social. La libertad individual deviene precaria y engañosa; el poder, que se concentra en la cúspide de una

maquinaria impersonal manejada por elites lejanas, se transforma en un poder apenas controlado por una democracia —de masas— que reniega de la acción política y se refugia en sus placeres privados. Desde Tocqueville hay un cierto consenso en torno a la idea de que este esquema característico de las seculares y racionalizadas *sociedades abiertas* del mundo moderno —homogeneización igualitaria más individualismo utilitarista— lleva a una nueva forma de despotismo, más sutil, más difuso, más *suave*, pero por ello mismo, más inatacable y resistente. Dice Tocqueville, y merece la pena leerlo en toda su extensión:

> Yo veo una multitud innumerable de hombres parecidos e iguales [*semblables et égaux*], empeñados sin reposo en procurarse pequeños y vulgares placeres [*petits et vulgaires plaisirs*], con los que llenan su alma. Cada cual, viviendo por su cuenta, es como un extraño respecto del destino de todos los demás; sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana. En cuanto al resto de sus conciudadanos, está a su lado, pero no los ve; los toca y no los siente; solo existe en sí mismo y para sí mismo, y si aún le queda una familia, puede decirse cuando menos que ya no tiene patria.
>
> Por encima de ellos se eleva un poder inmenso y tutelar [*tutélaire*], que se encarga él solo de asegurar sus disfrutes, y de velar por su suerte. Es un poder absoluto, meticuloso, regular, previsor y suave [*doux*]. Se parecería al poder paternal, si, como él, tuviera el propósito de preparar a los hombres para la edad viril; pero no busca, por el contrario, más que fijarlos irrevocablemente en la

> infancia; le gusta que los ciudadanos disfruten, siempre que no piensen más que en disfrutar. Trabaja de buen grado en su felicidad, pero quiere ser su único agente y el solo árbitro de esa felicidad; atiende a su seguridad, prevé y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus asuntos principales, dirige su industria, regula sus sucesiones patrimoniales, divide sus herencias. ¿Qué más puede hacer para ahorrarles enteramente el problema de pensar y la pena de vivir?[24]

Es un diagnóstico terrible que las elecciones periódicas de los representantes políticos no van a mejorar, si los sufragios lo son de un "pueblo de servidores [*un peuple de serviteurs*]"[25], sujeto a sus *petites passions*, a sus *petits plaisirs*, a sus *petites affaires*, enervado ya el espíritu de la libertad, olvidada la costumbre de pensar, de sentir y de actuar por sí mismo. Sin ese *espíritu de libertad* que reclamaba Kant[26], sin el hábito de ejercerla, la sociedad, homogénea en sus pequeños afanes privatistas, se vuelve sociedad dependiente de un Estado-tutor. Se vuelve sociedad de masas que necesita guardianes que la protejan y la guíen. Carece de organización interna y capacidad de reacción frente al mismo poder que la tutela.

De la materia inorgánica a la orgánica hay un importante salto en autoorganización sistémica. La vida social, donde ha de interactuar y comunicarse una rica pluralidad de individuos, requiere, como la vida pluricelular, de una fuerte capacidad de autoorganización. En sus peores versiones elitistas —que no obstante encierran agudas y certeras observaciones—, la sociedad de masas

es, valga la redundancia, una masa informe de individuos discretos, un mero "agregado", sin estructura ni vida propia, desorganizada.

Pues bien, en la medida en que la sociedad moderna se acerque a ese polo siniestro y contrautópico, más vulnerable se hará al poder nada amorfo de minorías concretas y organizadas con capacidad de asaltar el aparato del Estado y hacerse legitimar, vía manipulación de la opinión pública, por la propia democracia de masas. Cuanto menos autoorganizada esté la sociedad civil, más dependiente se hará de un Estado que, tal vez a cambio de facilitarle —aunque no siempre— un sencillo bienestar, se convertirá más y más en un aparato de dominación al servicio de los más fuertes, de las minorías más ricas e influyentes, de los *selected few*. Las masas entraron por fin en la sociedad, pero no pueden seguir siendo masas dentro de ella. En la medida en que lo sean, quedarán soterradas y sometidas dentro de la propia sociedad, y se cumplirá el peor diagnóstico del pensamiento elitista.

LA LARGA SOMBRA DEL FRANQUISMO

Descendamos un poco a los hechos, y pongamos por caso: el franquismo hizo los deberes, y los hizo a conciencia: aniquiló a la España roja, y toda su inmensa capacidad de autoorganización política, y levantó un régimen sobre tres pilares básicos: Iglesia, familia y ejército. Con el ejército —y un eficaz aparato paralelo de represión— atemorizó a las familias españolas; con la

Iglesia, las reeducó, también políticamente, haciendo de sus miembros obedientes súbditos y no ciudadanos activos y competentes. La Iglesia ocupó todas las instituciones de enseñanza: escuelas, institutos, centros de formación profesional. Educó a los niños y adolescentes españoles. Penetró en la universidad, en las escuelas superiores, en el CSIC, y educó a los jóvenes. Y por si eso fuera poco, los domingos, desde el púlpito, educaba a padres y madres. Más aún, la Iglesia entraba directamente en las casas privadas, se sentaba a su mesa, tanto mejor cuanto más suculenta, y allí continuaba su doble función ideológica de legitimación del *statu quo*, contribuyendo a formar a las elites, y de despolitización (y desmovilización) de la sociedad, educando a las clases subalternas en la obediencia[27].

Es verdad que desde los años sesenta se fue construyendo un movimiento sindical básicamente en torno a las CC OO y que durante los primeros años de la transición a la democracia, ya con la UGT como segunda gran fuerza sindical, el movimiento obrero conoció un importante auge de afiliación a finales de los setenta (cuya segunda mitad presenció una enorme conflictividad laboral) y que la década siguiente culminó con la gran huelga general de 1988. Pero no es menos cierto que la afiliación sindical empezó a desinflarse muy pronto, desde 1980, para estabilizarse por debajo de un poco esperanzador 20 por ciento[28]. Pese a sus organizaciones sindicales y a las redes que había armado un PCE clandestino, España entró en la transición democrática con una sociedad eminentemente despolitizada y atomizada, y con una clase obrera que rápidamente evoluciona hacia

un "instrumentalismo moderado"[29] en su relación tanto con sindicatos como con partidos políticos. Y, en gran medida, sigue siendo así: la sombra del franquismo todavía se cierne sobre nuestro presente. El país ha cambiado mucho, es incomparablemente más rico y está mejor vertebrado. Pero los pilares del poder social siguen intactos, tras ser afianzados durante la democracia: Iglesia, banca y capital corporativo muy protegidos por, y todavía muy dependientes de, el Estado, por un lado, y sindicatos débiles con un mercado laboral basado en mano de obra barata, poco cualificada y poco protegida, por otro. Todo ello apuntalado por un sistema electoral que favorece a los dos grandes partidos —fuertemente institucionalizados pero con bajos niveles de militancia— y potencia un esquema bipartidista a nivel nacional poco representativo de la riqueza ideológica del país pero bien apoyado por los grandes medios de comunicación, los cuales, amén de estar alineados con uno u otro de los grandes partidos, han contribuido a acotar el espectro ideológico cerrándolo por los extremos. La modernización del país se ha producido en el seno de ese modelo de desarrollo e integración; y tal vez por ello, la sociedad española sigue siendo sociedad-*masa*, muy desarticulada políticamente. Ciertamente.

Nuestros niveles de participación en asociaciones son lamentablemente bajos. Según el Eurobarómetro de 2005, más del 70 por ciento de los españoles no participaba entonces en ninguna asociación de ningún tipo. Ese mismo año el voluntariado cubría tan solo al 15 por ciento de la población[30]. Tampoco son más altos los niveles de sindicación[31] —en sindicatos, por lo demás,

débiles y conformistas— o de militancia partidaria —en partidos, por lo demás, fuertemente oligarquizados que educan más y mejor en la lealtad servil que en la competencia y el coraje propios de ciudadanos—. En total, juntando toda la afiliación en organizaciones del tipo que sea salía, para el año 2000, un decepcionante 27 por ciento de la población, es decir: menos del tercio de los españoles se ocupaba al despuntar el siglo XXI en algo que no fueran sus asuntos propios y privados[32]. Y en 2005, le cabe a España el dudoso honor de ser, por encima incluso de Grecia e Italia, el país menos participativo de Europa[33], honor que ya tenía en el Eurobarómetro de 1987.

En medio de ese desierto cívico, por cierto, la Iglesia católica sigue gozando de muy buena salud y de gran capacidad de penetración social y cultural[34]. Sigue siendo una institución que goza de importantes exenciones, donaciones, subvenciones y transferencias públicas, de un suculento patrimonio inmobiliario libre de impuestos, de una enorme infraestructura educativa propia y hasta de espacios de privilegio en la educación pública, con profesores de religión católica pagados por el Estado pero seleccionados por la Iglesia, todo ello plasmado en acuerdos firmados con la Santa Sede que mantienen una parte sustancial del franquista Concordato de 1953, acuerdos claramente contradictorios con la naturaleza aconfesional de la Constitución de 1978[35].

Ambas cosas —desmovilización de la sociedad civil y conservadurismo religioso— no solo son compatibles, sino que pueden estar causalmente conectadas. El mejor ejemplo de esta conexión causal lo ofrece a mi entender la sociedad norteamericana en la actualidad, donde se

viene observando una serie de sucesos concatenados muy inquietantes. En efecto, a la enorme deslocalización industrial —interior, hacia los Estados sureños, y exterior, hacia los países asiáticos— y a la terciarización de la economía, le están siguiendo una precarización laboral y una desprotección social de los trabajadores, ambas muy profundas. En paralelo a estos dos procesos, se está produciendo también —se viene produciendo desde hace unos cuantos años— una desafiliación masiva a los sindicatos, a su vez más corruptos y venales cada día. La afiliación al sindicato de la industria manufacturera ha descendido un 75 por ciento en los últimos 40 años, y hoy en día la inmensa mayoría de la clase trabajadora americana (aproximadamente el 90 por ciento) no pertenece a sindicato alguno. Esa masa de trabajadores, muchos de ellos inmigrantes desarraigados, no ha encontrado consuelo a su degradada situación más que en las Iglesias evangélicas, las cuales —Dios mediante— no solo despolitizan aún más a sus feligreses, sino que favorecen abiertamente las políticas ultraconservadoras del Partido Republicano, a cuyo líder, el inefable George W. Bush, contribuyeron a aupar de nuevo a la Casa Blanca en 2004[36]. Todo un infernal círculo vicioso, que retroalimenta la vulnerabilidad de la sociedad civil americana (más *masificada* y menos *cívica*) a la manipulación de los grandes grupos de comunicación, y al empobrecimiento de la información en los medios audiovisuales, sobre todo en la televisión.

Este proceso de despolitizacón de la sociedad es bastante general en las sociedades del occidente capitalista, y desde luego España no se salva. De hecho, a mi

entender, se volvió a poner de manifiesto en el último referéndum que se propuso a la sociedad española, el del mes de febrero de 2005. En aquella ocasión, recordemos, el electorado español refrendó la ratificación del *Tratado Constitucional* europeo con un rotundo 77 por ciento de voto afirmativo (frente a un 17 por ciento de noes), aunque con una participación de tan solo un 42 por ciento. Como es sabido, si el referéndum hubiera sido vinculante —y no meramente consultivo— la baja participación lo habría invalidado. Lo relevante para mi argumento son dos cosas: primero, la pasividad política del 58 por ciento de los españoles ante algo tan trascendente como la Constitución europea. Y, segundo, la baja información con la que se fue a votar, sobre todo, a favor del Tratado.

Independientemente de lo que se vote, un pueblo democrático, políticamente autoconsciente, comprometido con su destino colectivo, está obligado a informarse, no puede ser conducido como un crío por elites distantes que, además, tienen a su disposición enormes aparatos de comunicación de masas. Un pueblo de ciudadanos adultos, una sociedad *civil*, ante una convocatoria semejante, de tal importancia, no puede dejarse convencer por un simpático niño regordete de una afamada serie de televisión o por un futbolista de éxito[37]. Tiene que pensar por sí mismo, debatir, interesarse. Y si no tiene foros independientes, propios, ni inercias cívicas, entonces es más vulnerable a la manipulación mediática. Y esto es lo que a mi entender ocurrió en España en febrero de 2005: los grandes medios de comunicación estaban a favor del "Sí" y no les costó

gran esfuerzo —hurtándonos un verdadero debate, equilibrado y plural— atraerse a una buena parte del voto emitido. Sin duda alguna, hubo mejor análisis y más información en las filas del "No", en gran medida —es fácil de entender— porque se produjo fuera de los grandes medios de comunicación de masas.

Si, ya dentro de la sociedad, con plenos derechos civiles y políticos, las masas no se autoorganizan, las van a dirigir desde arriba; si no piensan por sí mismas, van a pensar por ellas; si no se informan de manera independiente, las van a manipular; si no participan y salen de casa otros decidirán por ellas. Y las masas deben saber que en ningún sitio está escrito que las elites tengan la llave de la verdad ni del bien.

UNA REFLEXIÓN SOBRE EL 15-M

En 2005 la economía española iba viento en popa —el PIB crecía en casi un 4 por ciento— y la población todavía soñaba el sueño de la abundancia. El Ibex-35 superaba los 10.000 puntos con tendencia alcista; el precio de la vivienda seguía subiendo, con una tasa de crecimiento interanual todavía por encima del 10 por ciento; la tasa de desempleo —que llegó a casi un 8 por ciento— era de las más bajas desde hacía tres décadas; las cuentas públicas reflejaban un superávit del 1 por ciento, pese a que el gasto público no había dejado de crecer desde 2000 y seguía haciéndolo en 2005. La renta per cápita había superado a la media europea, siendo del 102 por ciento, cuando diez años atrás estaba 9 puntos

porcentuales por debajo. Con una macroeconomía tan lozana, pocos estaban atentos al mar de fondo de los desequilibrios estructurales de la sociedad española. Una rápida comparación entre el barómetro del CIS de febrero de 2005 —fecha del referéndum sobre la Constitución europea— y el de octubre de 2011 resulta reveladora[38]. En 2005, los problemas económicos solo preocupan sobremanera a un 9,9 por ciento de la población, mientras que en 2011 ya eran problema principal para el 51,3 por ciento. Los partidos políticos y la clase política eran en 2011 un problema mayor para el 23,6 por ciento de los españoles, cuando seis años atrás lo eran solo para el 7,6 por ciento. El problema de la corrupción también sube en estos años de un exiguo 0,5 a un 5,5 por ciento. Es verdad que el paro es la principal preocupación de los españoles en ambas fechas, pero en febrero de 2005 lo es para el 56,8 por ciento, mientras que en octubre de 2011 lo es ya para el 80,9 por ciento. El cambio de percepción de la realidad socioeconómica y política es notable en estos seis años. La crisis del año 2008 equidista de ambas fechas, y explica las diferencias. Pero en 2005, como decía, los larvados desequilibrios estructurales de la sociedad española se mantenían tapados bajo la alfombra de una "saludable" macroeconomía. En efecto, su déficit social, su creciente desigualdad de renta y riqueza, su fiscalidad inequitativa, su modelo de desarrollo tímido en I+D, la segmentación de su mercado laboral, con elevadas tasas de precariedad y de desempleo juvenil y femenino, la decreciente presencia relativa de la masa salarial en el PIB, la intensidad de la explotación de la fuerza de trabajo, la subrepresentación parlamentaria de

determinados grupos de votantes, la corrupción, los elevadísimos índices de evasión fiscal, la extrema financiarización de la economía, el riesgo moral de la ingeniería especulativa del capitalismo de casino. Etcétera: toda esa realidad objetiva quedó oculta tras un velo de irresponsable desatención mientras duró la fiebre del oro, mientras fluyó el crédito y el consumo agregado se mantuvo a tono con la confianza generalizada en el futuro.

Un espejismo que se desvaneció en pocas semanas allá por 2008, cuando todos empezamos a conocer vocablos nuevos como las hipotecas *subprime*, las titulizaciones, las MBS, los *conduits* o fondos de inversión, las CDO, las CDS[39], las agencias de *rating*, etc., intrigante nomenclatura de un mercado de derivados completamente desregulado años atrás, que fue bombeando a base de riesgo, especulación y engaño una tremenda burbuja inmobiliaria y financiera hasta su explosión en aquel año.

Medio centenar de bancos y entidades financieras quiebran entonces, y en septiembre se produce la bancarrota del principal banco americano de inversión, Lehman Brothers. El *crash* prende rápidamente, se globaliza y en poco tiempo la crisis es sistémica. Pronto se le vieron las vergüenzas al sistema financiero del capitalismo internacional. El corazón del modelo global de acumulación estaba infartado. Como fichas de dominó iban cayendo un banco detrás del otro. La economía entró en barrena, cundió el pánico en "los mercados", el desempleo se disparó, el déficit se hizo insostenible y las deudas soberanas perdieron sus garantías de solvencia. Ahora bien, mientras los bancos eran rescatados

con dineros públicos, mientras se imponían durísimas políticas de austeridad a la población y los agentes económicos se quedaban sin crédito, al mismo tiempo la deuda era atacada por esos mismos bancos rescatados. Nadie rindió cuentas, los altos ejecutivos que se forraron con la ruina que ellos mismos causaron fueron revalidados en sus cargos o se fueron a sus casas con indemnizaciones millonarias. Quedó claro que el coste de la crisis lo iban a pagar —lo están pagando— en su integridad las clases más vulnerables y menos responsables del desastre. Quedó asimismo claro que la oligarquía político-financiera mundial seguía intacta o incluso salía más enriquecida aún que antes de la crisis. La pleamar de la burbuja inmobiliaria y el frenesí especulativo taparon muchas cosas, pero cuando las aguas cedieron y bajó la marea, en la orilla de esta globalización grancapitalista quedaron al descubierto las numerosas inmundicias de un sistema falso, cleptomaníaco e indecente. El robo a escala masiva de los ricos a los pobres había sido perpetrado con impunidad. El asalto a la democracia había sido un éxito.

Tan exitoso había sido, que la ofensiva continuó. En efecto, la codicia de esos grupos de poder y privilegio es inagotable, tanto que no han tardado en ver que la crisis por ellos mismos provocada es una excelente oportunidad para llevar su *reacción señorial* un paso más allá y utilizarla como excusa para acabar con las últimas constricciones democráticas a su insaciable ambición de dominio: las "rigideces" que aún quedan en el mercado laboral, los medios de protección del factor trabajo aún vigentes, los bienes públicos asistenciales aún suministrados a la población. Todos esos mecanismos

institucionales históricamente decantados tras siglos de lucha política e ideológica son obstáculos y/u oportunidades para el avance del modelo de acumulación capitalista y para la recuperación de la tasa de ganancia del capital; es decir, obstáculos y/u oportunidades para la reproducción de la misma oligarquía corporativo-financiera y su dominio sobre los pueblos. Lejos de refundarse tras el *crash* de 2008, el capitalismo globalizado se insolenta y envalentona a lomos de la crisis.

Ahora bien, desde 2008 hasta el 15-M de 2011 hay un proceso paralelo de aprendizaje político y moral de la sociedad española. Unas voces se fueron sumando a las otras, los argumentos convergieron en discursos coherentes, las redes sociales se activaron, la información fluyó con sus datos inapelables, las emociones morales cobraron forma en el crisol de la inteligencia democrática, la sociedad civil despertó de un largo letargo. Y un concepto destacó entre todos los demás: *indignación*. Nacía el movimiento del 15-M.

En 2005, cuando fue ratificado en referéndum el tratado constitucional europeo, tres años antes de la crisis de 2008, la sociedad española era más bien apática. La *apatheia* es la ausencia de pasiones, la atonía emocional, la indiferencia, el desinterés. Una sociedad apática es normalmente una sociedad individualista y atomizada, donde cada cual va a la suya, llena de vicios privados y huérfana de virtudes públicas, cínica e insolidaria. Es por lo que *apatheia* e *idioteia*, apatía y privatismo, suelen ir de la mano. La sociedad-masa es apática e individualista; la sociedad civil reacciona emocionalmente. No es indiferente.

El 15-M la sociedad-masa española se hizo más cívica, maduró como sociedad civil, cuando y porque se indignó; cuando y porque dejó de ser emocionalmente indiferente. La indignación no es una emoción cualquiera. Es una emoción eminentemente moral. Una sociedad que se indigna es una sociedad que se *moraliza*. Y entonces, necesariamente, surge la acción política, el ciudadano cuelga el traje de burgués —de individuo privado— y sale a la calle como agente con principios morales. La política se desmoraliza cuando se convierte en puro cálculo económico y pura racionalidad instrumental al servicio de los intereses más poderosos. Pero un ciudadano indignado se rige por principios morales, tiene un ideal de justicia. Y es la quiebra de la justicia, así como la inmoralidad resultante, la que le provoca esa reacción emocional, y no otra. Y hay injusticia cuando hay privilegio. La injusticia es aún mayor cuando ese privilegio se basa en el robo. La injusticia crece todavía más cuando el robo lo lleva a cabo una minoría de privilegiados contra pueblos enteros despotenciados y empobrecidos por el mismo robo. Y esa injusticia es ya intolerable cuando la minoría privilegiada de ladrones insaciables queda impune. La intensidad de la indignación crece con la magnitud de la injusticia y con su impunidad. Indignada, la sociedad-masa española de 2005 se hizo más sociedad civil el 15 de mayo de 2011.

Y entre la indignación y la cólera hay una delgada línea fácil de cruzar. Porque nos encolerizamos cuando nos sentimos inmerecidamente ofendidos[40]. Y en esta crisis creo que no solo se trata de que millones de ahorradores hayan perdido sus ahorros, de que millones de

trabajadores hayan perdido su trabajo, de que millones de ciudadanos vean cercenados sus derechos sociales. A esto hay que añadir la ofensa de tomar por estúpida a esa misma ciudadanía, intentándola convencer de que la única salida a la crisis es suicidarse como tal ciudadanía, renunciar a sus derechos adquiridos, remercantilizar la sociedad, privatizar *sus comunes*, desmantelar lo que queda de *su* Estado (el social), convertir *su* comunidad en una jungla de supervivencia. Así, indignada ante los privilegios de una elite insaciable, ante su inmunidad antidemocrática, ante el servilismo de los representantes políticos y el alto funcionariado, la sociedad civil española está a punto de romper en cólera. Y la cólera pide venganza y puede llevar a la violencia.

Sin embargo, este movimiento de los indignados ha sido todo menos violento. A diferencia del gran Mayo del 68[41], el mayo de 2011 ha sido eminentemente pacífico. Pese a su indignación explícita y su cólera contenida, su pacifismo ha sido intachable. Porque ha sido un movimiento exquisitamente decente en las formas, por momentos festivo, ligado a la palabra y la deliberación en vez de a las acciones de fuerza, que ha ganado presencia por medio de la persuasión y la razón. El 15-M ha sido un movimiento *cívico* en toda la extensión de la palabra.

No solo sus formas lo demuestran, sino también su contenido, sus demandas. Y primordialmente por las demandas se conoce a un movimiento. Si hubiera sido un movimiento *campesino*, por ejemplo, sus demandas hubieran estado ceñidas a intereses de clase: reforma agraria, reparto de tierras, autogestión cooperativa,

política arancelaria, etc. Nada de eso hay en el 15-M. Si hubiera sido un movimiento *obrero*, sus demandas se habrían centrado en la relación capital/trabajo: derechos laborales, jornada de trabajo, política salarial, subsidios al desempleo, etc. Pese a la polarización creciente de la riqueza, pese a los niveles de explotación de la fuerza de trabajo, tampoco hay reivindicaciones obreristas en el movimiento de los indignados.

La razón es sencilla: el 15-M no es ni un movimiento obrero ni un movimiento campesino. En realidad no es un movimiento de clase. Es un movimiento *urbano* y *cívico*. Doblemente ligado, pues, a la ciudad: por su geografía y por su carácter interclasista. Y de ese doble carácter nacen los ejes de su discurso, eminentemente *político*, dirigido a las instituciones del Estado y al sistema de representación política. Lo que el movimiento dice es que ya no valen las instituciones de las que la comunidad política se ha dotado para su autogobierno. Ya no se gobierna la ciudad a sí misma, sino que es gobernada —y dominada— por agentes externos a su espacio público, a saber: los bancos, las corporaciones, los grupos de inversión; es decir, la otra ciudad (la *city*), no la de Dios, sino la de la Bolsa. Naturalmente con la aquiescencia, la cooperación activa o la impotente contemplación de una clase política que ya no representa a esa ciudadanía acosada, expoliada y potencialmente destruida. De ahí la importancia que el movimiento 15-M da a la reforma de la ley electoral, a la democracia participativa y real, a la corrupción política o a la separación de poderes. De ahí su permanente queja ante sus sedicentes representantes. De ahí, también, su forma

extraparlamentaria y antiparlamentaria —*asamblearia*— de organización no institucionalizada y espontáneamente autogenerada. De ahí, finalmente, la amplia aceptación —en torno al 80 por ciento— que el movimiento ha tenido entre la población en su conjunto. Lo que no quita para que en las últimas elecciones del 20-N haya ocurrido lo que todos sabemos. El PP —esto es, el partido con menos *afinidades electivas* con el 15-M— obtiene una rotunda mayoría absoluta. No es que las cifras no cuadren —que no cuadran—, sino que la sociedad española vive en esa paradoja: la indignación la lleva a simpatizar con este movimiento cívico, pero el miedo —que a menudo impide ver con claridad— la hace confiar en un partido que, cargado ahora con toda la legitimidad de las urnas, dará un nuevo giro antidemocrático a la gestión de la crisis.

Se ha utilizado la metáfora del *enjambre* para explicar la idiosincrasia de este movimiento, su creatividad y su dinamismo. Su acción política, así, sería una acción "dispersa pero terriblemente efectiva como un imparable ataque de abejas"[42]. Es la misma metáfora que otrora utilizó Ortega para calificar a Europa. "Europa —dijo— es, en efecto, enjambre: muchas abejas y un solo vuelo."[43] Yo tengo dudas sobre la "terrible efectividad" de este movimiento, y también sobre que tenga un solo vuelo. Ojalá. Pero para ello este movimiento asambleario tendrá que aprovechar la oportunidad que su propia inercia le brinda y asumir un reto decisivo, a saber: dotarse de estructuras permanentes. De hecho, ya ha empezado a avanzar en esa dirección por la vía de la descentralización, autorreplicándose a escala reducida en

las asambleas de barrio. De la consolidación de esas estructuras descentralizadas de deliberación, decisión y acción popular[44], dependerá no solo el éxito futuro del movimiento, sino la realización de una oportunidad para la propia sociedad civil: la de construir una *contra-hegemonía* político-cultural de raíz democrática capaz de hacer frente a los ideologemas del discurso impuesto por la oligarquía dominante. Ahora bien, bueno sería que el movimiento comunitario del 15-M, si realmente se consolida, trazara puentes con los partidos de la izquierda atentos a sus demandas, con los debilitados sindicatos de clase y con las asociaciones vecinales y agrupaciones no gubernamentales. La respuesta a la reacción señorial asilvestrada de los intereses del dinero y el capital ha de ser una respuesta de *la* democracia, por lo tanto, basada en un modelo cívico, plural e incluyente, de los pueblos.

EXCURSO PRIMERO

ORTEGA Y EL ELITISMO

A más de cincuenta años de su muerte, nadie negará el enorme talento filosófico y literario de Ortega y Gasset. Ni siquiera sería mezquino negarlo, sería estúpido, porque ese talento se desbordaba, si no en todas, sí en muchísimas de las miles de páginas de sus escritos. Era el suyo, además, un talento creativo: incluso cuando la idea no era nueva, sí lo era el modo de expresarla. Unámosle a esa creatividad, su enciclopédica cultura, el amplísimo espectro de sus inquietudes intelectuales, y todavía nos faltará algo fundamental para celebrar su obra. Ello es algo tan rotundo como el placer que sin duda Ortega debía extraer de su propio proceso intelectual, y del arte de expresarlo. Hay en Ortega, en efecto, un no sé qué de felicidad en la expresión, un grado de limpieza argumentativa, un añadido de armonía en la composición, que no serían posibles en un talento que sufre al desplegarse, inseguro de sí. Es verdad que a veces ese talento feliz de Ortega queda suplantado por el

mero ingenio, y que habrá momentos en su vida en que ni siquiera eso ofrezca sino meras ocurrencias. Pero en general su talento fue más genial que ingenioso, y su ingenio más sutil que ocurrente. También es verdad que hoy, a medio siglo de su muerte, hay ribetes de su estilo que suenan mal a nuestro oído contemporáneo, pero son eso: penachos prescindibles con los que a veces sobreadornaba la frase. Queda intacto, para delectación de los vivos, un castellano imaginativo y culto, de metáfora precisa y abundante, hecho para el pensamiento abstracto pero también para el matiz descriptivo, que aspira a seducir a la razón pero entrando por los sentidos. Da igual sobre lo que escribiera —sobre el teatro o los toros, sobre don Juan o el Quijote, sobre la aventura o la ciencia, sobre España o Europa, sobre la técnica o el imperio romano—: su genio dejó joyas indiscutibles.

CULTURA, ELITE Y BARBARIE

Nada de esto, huelga decirlo, lleva al *elitismo*: ni la creatividad, ni el talento, ni la cultura, ni el arte de seducir con todo ello. Marx gozó de un talento y una genialidad comparables a, o aun mayores que, los de Ortega, y Marx no era un elitista, sino un demócrata radical. El elitismo de Ortega, por el contrario, vertebra su pensamiento. Es incluso principio de descubrimiento, factor de inspiración. Es por elitismo, en efecto, pero de un elitismo burgués —lleno pues de complejos aristocráticos—, por lo que Ortega desespera de la burguesía y de la nueva clase dominante, la clase media: esa masa inculta de

profesionales incapaz de comprender su propio mundo, su presente; incapaz, como él decía, de estar *a la altura de los tiempos*, *en forma*. La burguesía es así una clase inepta para cumplir su función social: marcar la pauta y el rumbo a la sociedad, ser ejemplar espejo inalcanzable en el que se miren los de abajo, merecer el mando que ha de ejercer. Es por elitismo por lo que Ortega tiembla ante la imparable conversión de la sociedad moderna en sociedad de masas, ante el visible protagonismo del hombre-masa. El burgués, llamado a liderar la sociedad moderna, es en realidad el nuevo *bárbaro*: el profesional especializado —el abogado, el arquitecto, el economista, el ingeniero— al que su propia especialización técnica ha hecho un hombre fragmentario, amén de vulgar, que fuera de su campo lo ignora todo. Es por elitismo por lo que Ortega asigna una *misión* a la universidad: educar a esa nueva clase dominante, sacarla de la barbarie, *enculturarla*[45]. Es así la cultura —la transmisión de la cultura— la principal misión de la universidad. Pero una cultura restringida a la clase dominante, para que dicha clase comprenda el mundo en el que ha de mandar. "¡Porque alguien ha de mandar en toda sociedad! ¿No, señores?" Ortega, desde luego, no sería quien lo negara. Tanto es así que desde muy pronto divide la historia de la humanidad en dos tipos de épocas que se suceden: las épocas *Kitra*, "de formación de aristocracias, y con ella de sociedad", y épocas *Kali*, "de decadencia de esas aristocracias, y con ellas disolución de la sociedad"[46]. Sin aristocracia, en otras palabras, no hay sociedad para Ortega: sería algo "positivamente imposible"[47]. Para negar tan positiva evidencia ya están los demócratas

ilusos, los "confusionarios del 89"[48], los utópicos soñadores —cuando no mezquinos intrigantes— cargados hasta las cejas de sus peregrinas —y peligrosas— razones abstractas, como los "derechos humanos", sin anclaje en la historia, en la *razón histórica*. Y ebrios de idealismo, de "absolutos metafísicos", se atreven a hacer revoluciones sublevándose contra lo concreto de la realidad humana, que es siempre histórica, y violando el verdadero derecho fundamental del hombre, el *derecho a la continuidad*[49]. Y en esa continua realidad histórica siempre ha habido mando y jerarquía, un arriba y un abajo, elite y masa.

Pocas cosas puede haber más conservadoras que hacer de la continuidad un derecho pues, como tal derecho, no solo justifica la permanencia de las cosas, sino el inmovilismo. Además, el derecho a la continuidad hace de la razón histórica una razón vuelta hacia el pasado y la tradición. Pero la historia, como sabía Ortega mejor que nadie, también es posibilidad, potencial, proyecto, porvenir. La vida misma, que está en la historia, que tiene historia y la hace, es, en la celebrada frase de Ortega, "*futurición*, es lo que aún no es"[50]. Y por ello mismo, la vida reclama el complementario derecho a la *discontinuidad*, a la invención de lo moderno, a la creación de lo nuevo. Y esto, en un sentido superficial aunque más aún en un sentido profundísimo, tiene que ver con la libertad. Pero volvamos al problema del elitismo y la cultura.

El problema de Ortega es que la sociedad burguesa está empujando hacia la decadencia al principio mismo del elitismo, que es un principio dual donde lo vulgar queda al otro lado, del lado de las masas. El problema de

Ortega es que la vulgaridad se ha instalado ya en el corazón de la misma elite. Aquí, en verdad, el instinto elitista de Ortega era premonitorio, pues la cosa no ha hecho más que empeorar desde entonces. Tanto que, a partir de los años noventa del siglo pasado, ya se habla del "general *encanaillement* de las clases poseedoras" como rasgo social de la posmodernidad, cuando décadas antes todavía preocupaba a los sociólogos el *aburguesamiento* de las clases trabajadoras. Disuelta en la actualidad toda señal externa de distinción, la desigualdad económica y la estratificación social —que no han dejado de aumentar en la posmodernidad— se cubren bajo un manto universal de igualación en la vulgaridad, entre la Disneyficación de los protocolos, la Tarantanización de las prácticas y la Macdonaldización de los gustos[51]. Ortega detectó la chabacanería en el seno de una burguesía todavía distinguida o con aspiraciones a la distinción. Mérito es de su perspicacia. Pero tuvo la suerte de no sufrir su encanallamiento.

Sea como fuere, la pregunta decisiva es la siguiente: ¿cómo rescata Ortega al elitismo de su decadencia moderna? La respuesta es clara y directa: a través de la cultura. El elitismo de Ortega es, pues, además de político y social, *cultural*. Sobre todo, cultural. Alguien ha de mandar en toda sociedad, piensa don José, mas la cultura redimirá a esa clase del ejercicio de su propio poder, la cultura hará que las *elites de hecho* sean *elites por derecho*. La cultura educará al mando social, hará que comprenda su mundo y marque el rumbo a la propia sociedad. La cultura elevará a la elite y la hará merecedora de su ineluctable y decisiva función social: dirigir.

Se equivocaba Ortega: la cultura así entendida —ese conjunto esencial de saberes de una época, ese conjunto de conocimientos por los que una época se entiende a sí misma, "el sistema de ideas vivas que el tiempo posee"[52]— *no* hace mejores a los hombres. No los hace mejores ni peores. Es la ética la que conduce a la virtud. Y, si tuviéramos que aceptar el hecho del elitismo, el imperativo del mando social y la superioridad jerárquica de una elite, cualquiera preferiría una elite virtuosa —sujeta por principios morales— a una elite culta sin más. En realidad, Ortega juega con la oposición entre cultura y barbarie, pero la entiende de forma *intelectualista*. El profesional moderno es el nuevo bárbaro porque su conocimiento del mundo que habita es fragmentario y especializado, por lo que solo entiende una parte de él sin comprenderlo globalmente. Su problema es intelectual, no moral: desconoce la imagen física de su mundo, lo central de la filosofía contemporánea, el proceso histórico de la especie humana, sus fundamentos biológicos, la estructura y dinámica de la vida social. Sin duda alguna, sería una mala compañía para tener una conversación inteligente. Ortega se aburriría. Se aburriría porque, fuera de su especialidad, ese profesional no tendría nada que aportar excepto vulgaridad.

Cosa bien distinta entiende por cultura la Ilustración, sobre todo la Ilustración alemana, con Kant a la cabeza[53]. Aquí la oposición se establece entre *cultura* y *civilización*, y su interpretación es moral. A la civilización pertenecen las "maneras", el "decoro social", la "decencia exterior", es decir, las normas de cortesía. Kant no parece cómodo con tanta exterioridad y hay un

momento en que explicita su desprecio por ese mundo *polie* de la sociedad cortesana y civilizada calificándola como "pura hojarasca y lentejuela miserable". Precisamente porque lo considera un mundo falso e hipócrita, sin moral. Por el contrario, dice expresamente, "la idea de moralidad pertenece a la cultura", y no duda en asignar al Estado la importante misión de educar moralmente a sus ciudadanos. Merecen la pena sus palabras: "En tanto que los Estados sigan gastando todas sus energías en sus vanas y violentas ansias expansivas, constriñendo sin cesar el lento esfuerzo de la formación interior de la manera de pensar de sus ciudadanos, *privándoles de todo apoyo en este sentido*, nada hay que esperar de lo moral; porque es necesaria una larga preparación interior de cada comunidad para la educación de sus ciudadanos; pero todo lo bueno que no está empapado de un sentir moralmente bueno no es más que pura hojarasca y lentejuela miserable"[54].

Y esto lo escribe pocos renglones después de lo siguiente: "El arte y la ciencia nos han hecho *cultos* en alto grado. Somos *civilizados* hasta el exceso, en toda clase de maneras y decoros sociales. Pero para que nos podamos considerar como *moralizados* falta mucho todavía. Porque la idea de moralidad forma parte de la cultura"[55].

Huelga decir que la educación moral de la ciudadanía trasciende la misión de la universidad. Antes bien, compete a la sociedad en su conjunto construir la pedagogía política que haga buenos ciudadanos de esos millares de hombres y mujeres —profesionales o no— que forman la sociedad moderna. Pero no para que manden sobre otros hombres —sean lo cultos que quieran ser— sino para que

sean capaces de autogobernarse democráticamente, y "la sociedad finalmente —por volver a citar a Kant— se convierta en un todo *moral* [ein *moralisches* Ganze]"[56].

Bienvenida sea la cultura, también la *cultura* en el sentido orteguiano, pero no para *civilizar* a la elite, sino para el pueblo en su conjunto; para que el de abajo supere la exclusión cultural a la que siglos de dominación elitista le han sometido, para que entienda mejor el mundo en el que vive, para que goce —también él— de los placeres del saber. Bienvenida sea la cultura, pero una cultura *democrática*, no elitista. La democracia griega antigua fue una democracia culta y el *demos* ateniense fue educado por Esquilo, por Sófocles, por Eurípides, por Aristófanes. Ese pueblo veía a diario las obras de Fidias, de Policleto, incluso de Praxíteles. Estaba rodeado de saber, de palabra, de ideas, de belleza: en el ágora, en la asamblea, en el puerto, por doquiera. Vivía a la altura de su tiempo. Sin embargo, sigue siendo cierto que la educación moral —la cultura en el sentido kantiano, no orteguiano— tiene que ver con valores y, más aún, con el *modo de sentir*, pues repito con el sabio de Königsberg: "todo lo bueno que no está empapado de un sentir moralmente bueno [*moralisch-gute Gesinnung*] no es más que pura hojarasca y lentejuela miserable".

NUEVO Y VIEJO LIBERALISMO

Ortega acabó mal, de eso no cabe duda. Iniciando pronto su deriva conservadora —1921, con *La España invertebrada*; 1923, con *El tema de nuestro tiempo*—, florece bajo

el manto protector de la dictadura de Primo de Rivera, a la que apoya (a diferencia de Unamuno, por ejemplo), y durante estos años (1923-1929), no solo llega al cenit de su influencia publicística, de su autoridad política, de su protagonismo intelectual —son los años de la *Revista de Occidente*, por la que entra en la península lo mejor de la cultura europea del momento—, sino también a la cumbre de su producción filosófica. Al final de ese periodo, sin embargo, también se distancia de la dictadura y se republicaniza: el 15 de noviembre de 1930 escribiría su célebre *Delenda est Monarquia*. Ahora bien, la República, la II República española, marcará el inicio del fin de la trascendencia pública de Ortega y el inicio de su repliegue intelectual. Pronto pide su célebre *rectificación* de la República: el 6 de diciembre de 1931, cuando todavía Ortega era una celebridad. Pero también pronto, en octubre del 32, disuelve su Agrupación al Servicio de la República, fallido intento de crear un partido supranacional, situado por encima, como él hubiera querido, de los partidos políticos convencionales. Ni dos años duró el experimento partidario de Ortega: la República le da la espalda, y Ortega, reintegrado a la universidad desde principios de 1933, calla. Ortega inicia un doloroso y soberbio silencio, dignamente consecuente con su aislamiento político. Un silencio que en realidad no será tal. Entretanto, su conservadurismo no hace más que "radicalizarse", y en la primavera de 1934 escribe que su posición "no es la defensa de la democracia, es decir, de los demócratas, quienes exactamente han sido la causa de la dramática situación

actual".[57] El 31 de agosto de 1936, a cuatro días de que se formara el gobierno de Largo Caballero, por el que sentía auténtica aversión, zarpa un Ortega declaradamente antisocialista hacia Francia, y hacia un largo y cruel "exilio" que durará hasta 1945. Simultáneamente, sus hijos —los hijos biológicos de Ortega, como los de Marañón, Pérez de Ayala o D'Ors— se enrolan voluntariamente en el ejército de Franco: un dato revelador del bando preferido por sus padres. En el exilio escribe poco, pero sabiendo adónde apunta.

En cuanto al pacifismo, escrito en diciembre de 1937, se convierte en un beligerante texto de apoyo a la causa de los sublevados en la guerra civil española. Es brutal y, sin embargo, premonitorio. Dice: "el totalitarismo salvará al liberalismo destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios"[58]. Reaccionaria *astucia de la razón*, tantas veces cumplida: los totalitarismos depuran a los viejos liberalismos —entiéndase bien, lo dice Ortega— de "comunistas y afines", para que luego un *nuevo* liberalismo —libre de esa pesada carga roja— temple a los regímenes autoritarios. ¿Se equivocaba Ortega? ¿No fue eso nuestra tan celebrada transición? ¿No es eso nuestra España actual: un viejo autoritarismo —que totalitariamente "depuró" a la España roja— templado después por un nuevo liberalismo libre de "riesgos y veleidades" socialistas?...

En realidad, resulta tentador pensar la gran transformación del mundo contemporáneo, desde 1815 hasta 1945, y en adelante, como un largo ciclo político

de transición del *viejo* al *nuevo* liberalismo, un largo arco de lucha de clases cuya clave de bóveda ha sido la desactivación —totalitarismos mediante cuando fue necesario— de las fuerzas democráticas revolucionarias y su posterior integración —desarmada la democracia de todo su viejo potencial de contestación, con toda su pólvora mojada— en el sistema de dominación de un capitalismo reorganizado. La penosa situación actual de la izquierda es hija, o nieta, de aquella derrota histórica en toda regla.

SILENCIO Y EXILIO

El exilio rompe a Ortega por dentro, sobre todo la experiencia argentina. Allí empieza su enfermedad que se haría crónica, la angustia depresiva. Desde allí vuela al Portugal de Salazar —segunda dictadura bajo la que vive, mas no la última—, en marzo de 1942, en plena guerra mundial. Desde Lisboa teje una red de antiguos y nuevos amigos y discípulos, ahora falangistas —entre ellos, José A. Maravall y Javier G. Conde—, todos ellos bien instalados en el régimen de Franco. La nueva España lo quiere, lo tienta, Ortega se deja seducir, espera al desenlace de la guerra mundial, y derrotadas las potencias del eje, vuelve a España en agosto de 1945. Le debemos a Gregorio Morán un espléndido libro sobre ese Ortega que vuelve a esa España de Franco, sobre esos diez últimos años —terribles, patéticos— de su vida, un libro que arranca de una constatación sorprendente: desde el 13 de febrero de 1941,

el régimen de Franco le pagaba religiosamente a Ortega sus honorarios como catedrático de metafísica; más aún, en enero de 1945 el ministro de Educación, Ibáñez Martín, lo ascendía a la segunda categoría del "escalafón", lo que le supuso el sueldo nada despreciable entonces de 25.000 pesetas anuales. ¡Todo ello teniendo en cuenta que Ortega no volvió a dar una clase en la universidad española desde el verano de 1936! A esa España, que lo espera y le paga, vuelve Ortega en el 45, solo para descubrir que aquello era un erial que pronto lo silenciaría, lo arrumbaría y lo deprimiría. De ahí el título del libro de Morán, *El maestro en el erial*[59]. Ortega vuelve a una España cargada de españolidad, esto es, aislada del mundo moderno, culturalmente autárquica: tanto que él mismo inventa el término "tibetanismo" para caracterizarla. Secuestrada por un catolicismo de raíz fascista —totalitarismo de misa y sotana—, con la victoria de la guerra civil en su haber, no tardará en desatar un vengativo "espíritu de cruzada" cargado de odio hacia el vencido. Ortega vuelve a una España que pronto se hará integrista, que reivindica a la Inquisición y la escolástica, a Donoso Cortés y a Balmes, en la que el Opus Dei y los dominicos —y los agustinos y los jesuitas— pronto controlarán las instituciones educativas y culturales, la universidad y el CSIC, los medios de comunicación y la censura: todo.

Ortega vuelve a España, sin embargo, ilusionado, con grandes proyectos. Aspira a ser la luminaria, el faro intelectual, de un régimen al que, por otro lado, concede poca vida, del que cree que pronto cederá el

paso a la monarquía, a un *nuevo liberalismo*. Se equivocó también aquí: el franquismo duraría cuarenta años, y sobreviviría al propio Ortega. Pero don José, en el 46, en el 47, tiene grandes proyectos. Piensa incluso en crear un Instituto de Humanidades. Busca tribunas, periódicos desde los que hacer llegar su voz a los centros del poder, desde los que marcar el paso de la política, influir en el Estado y en la elite social. Se estrellará contra un muro de silencio e indiferencia. No volverán ya nunca los felices años veinte en que don José Ortega y Gasset gozaba de una indiscutida autoridad y ascendiente, podría decirse, nacional. La juventud española de los años 40 es muy otra, y no conecta con ella. La universidad se llena de *frailazos de cabezas tonsuradas*, como gustaba decir. Hasta el mismo Franco lo desprecia. Este episodio es uno de los más impresionantes del libro de Morán. En efecto, ocurrió que Ortega, animado por el engañoso éxito de su conferencia en el Ateneo de Madrid del 4 de mayo de 1946 —primera desde 1936 y ya última—, se vale del secretario general de propaganda del régimen, Pedro Rocamora, de quien dependía el Ateneo, para transmitirle dos mensajitos al Generalísimo: el primero era para ofrecerse sutilmente a escribirle los discursos. ¡Ahí es nada! Aunque no quiero ni imaginarme cómo habrían sonado las palabras de Ortega en boca de Franco... El segundo mensaje era aún más obsecuente: "Si le permitían decir las dos o tres cosas que no le gustaban del régimen, podría entonces afirmar las otras cosas que le satisfacían"[60]. No tiene desperdicio la respuesta de Franco: "Rocamora, Rocamora,

no se fíe usted de los intelectuales". El régimen mantuvo a Ortega, pero ni lo necesitaba ni estaba dispuesto a dejarse "seducir" por el gran orador. La sociedad, y la cultura, secuestradas por el integrismo nacional-católico más rancio, lo silenció, lo arrumbó y lo combatió, a veces sin piedad. Ortega siempre fue un elitista, derivó hacia posiciones cada vez más conservadoras, llegó a ser incluso un reaccionario antidemócrata convencido. Pero nunca dejó de ser un pensador laico y, en ese sentido, moderno. La Iglesia católica contrarreformista que se enseñoreó de la España de Franco, nunca se lo perdonó. Su cátedra de metafísica en Madrid la ocupaba un tomista al que Ortega ni conocía. Y sus discípulos a la izquierda —Gaos, Zambrano— como sus discípulos a la derecha —Marías— tomaron, como tantos otros, el camino del exilio. Triste destino oscurantista de una guerra civil ganada a la libertad, la razón y la justicia social.

En el polo opuesto del elitismo, del desprecio elitista, de su justificación intelectual, está el pensamiento de la izquierda democrática. El capítulo 6, junto con el excurso segundo, forman un bloque dedicado a explorar ese pensamiento.

NOTAS

1. Salvador Giner (1979): *Sociedad masa: crítica del pensamiento conservador*, Barcelona: Península.
2. Miguel de Cervantes [1615]: *Don Quijote de la Mancha*, parte II, cap. LI, ed. de F. Rico, Instituto Cervantes, Madrid: Galaxia Gutemberg-Círculo de Lectores, vol. II, 2005, p. 1150.
3. Cfr. Giner, *op. cit.*, pp. 90 y ss.

4. Oscar Wilde [1891]: *The Picture of Dorian Gray*, en R. Aldington (ed.) (1974): *The Portable Oscar Wilde*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, p. 149.
5. Cit. por Giner, *op. cit.*, p. 74. ["Cuando el populacho se pone a discurrir, todo está perdido".]
6. Giner, *op. cit.*, pp. 75 y 95, respectivamente.
7. Cit. por Giner, *op. cit.*, p. 111.
8. F. Engels [1845]: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, trad. de León Mames, en K. Marx-F. Engels, OME-6, dir. por M. Sacristán, Barcelona: Crítica, 1978, pp. 525-526.
9. *Op. cit.* p. 379.
10. Aristóteles se refiere al *to zen ataktos* preferido por "la mayoría de los hombres". Cfr. Aristóteles: *Política,* trad. de J. Marías y M. Araujo, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1319b.
11. Es decir: *agéneia*, *penía*, y *banausía*. Cfr. *op. cit.*, 1317b.
12. Cfr. A. de Francisco (2007): *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano*, Madrid: Los Libros de la Catarata, cap. 4.
13. Homero (1981): *La Ilíada*, trad. de L. Segala, Barcelona: Bruguera, p. 59.
14. *Ibid.*
15. *Op. cit.*, p. 60.
16. *Op. cit.*, p. 59.
17. *Op. cit.*, p. 58.
18. Cfr. Andrés de Francisco (2007): *Ciudadanía y democracia*, *op. cit.*, cap. 4.
19. Cfr. *op. cit.* cap. 3.
20. S. Giner, *op. cit.*, p. 124.
21. Giner hace un buen repaso a estas teorías de la sociedad masa que dominaron en los años veinte y treinta del siglo XX: cfr. *op. cit.*, cap. IV. A Ortega le dedicamos el *excurso* que sigue a este capítulo.
22. Como se sabe, *Gesellschaft* es "sociedad", frente a *Gemeinschaft*, que se traduce por "comunidad". La oposición entre ambas categorías es la que explota Tönnies, pero la transición de la comunidad a la sociedad (*Vergesellschaftung*) está en la base de las primeras teorías de la modernización, con Weber a la cabeza.
23. F. Tönnies (1955): *Community and Association*, Londres: Routledge & Kegan Paul, p. 39 [1ª ed. alemana, *Gemeinschat und Gesellschaft*, 1887], cit. por Giner, *op. cit.*, p. 156.
24. A. de Tocqueville [1848]: *De la Démocratie en Amerique* (5ª ed.), París: Pagnerre Éditeur, tomo IV, cap. VI, pp. 313-314. [Esta obra puede consultarse libremente en: http://files.libertyfund.org/files/1207/0712-04_Bk.pdf]

25. *O.c.*, p. 319.
26. I. Kant [1793]: "En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'", en I. Kant (1986): *Teoría y práctica*, trad. de M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, p. 48.
27. En pocos sitios he visto mejor retratada esa doble función social de la Iglesia española, que por descontado ya ejercía mucho antes del franquismo, que en la gran novela de Arturo Barea, *La forja de un rebelde*.
28. Según datos de la OCDE, entre 1999 y 2009, España no ha superado el 16,7 por ciento de afiliación sindical, Cfr. http://stats.oecd.org/Index.aspx, y desde 1990 a 2003 no ha superado el 18 por ciento, según los datos ofrecidos por Jelle Visser (2006): "Union Membership Statistics in 24 Countries", *Monthly Labor Review*, p. 44.
29. El término es de Víctor Pérez Díaz, quien realiza, a mi entender, el mejor análisis de la situación de la clase obrera española de finales de los setenta y la primera mitad de los ochenta. Cfr. Víctor Pérez Díaz (2003): *La primacía de la sociedad civil*, Madrid: Alianza, cap. 5.
30. Cfr. Special Eurobarometer, nº 223, *Social Capital*, p. 61.
31. Todavía en 1998, la tasa de afiliación sindical en España era la segunda más baja de Europa, con un 16 por ciento de los asalariados sindicados. Cfr. Hipólito J. Simon (2003): "¿Qué determina la afiliación a los sindicatos en España?", *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales*, 41, p. 73. En 2009 —según fuentes de la OCDE— estábamos en el 15,9 por ciento, por debajo de la media de la OCDE (18,1 por ciento) y muy por debajo de países como Suecia (68,4 por ciento), Finlandia (70 por ciento) o Dinamarca (68,8 por ciento).
32. Cfr. José A. Rodríguez *et al*. (2003): "Capital social como vertebrador de la sociedad: España 2000", Barcelona: www.ub.es/epp/redes/articulacion.PDF
33. Special Eurobarometer, nº 223, *Social Capital*, p. 68.
34. Y hasta de movilización política, como quedó patente en la manifestación del 18 de junio de 2005, en contra, no de la pobreza y la desigualdad, claro está, sino de algo mucho más importante —desde el punto de vista evangélico, es de suponer— como el matrimonio homosexual.
35. Cfr. *Europa Laica* (www.europalaica.com), febrero de 2010.
36. Cfr. el magnífico artículo de J. Petras: "La clase trabajadora en Estados Unidos: Reestructuración, retirada, reacción", trad. de S. Fernández, *Rebelion.org*, 15 de junio de 2005.
37. El niño trabajaba en la serie *Aquí no hay quién viva* y el futbolista era Emilio Butragueño. Fueron dos baluartes principales de la propaganda gubernamental a favor del "Sí".

38. Cfr. CIS, Estudio nº 2.594. Barómetro de febrero de 2005, y CIS Estudio nº 2.014. Barómetro de octubre de 2011.
39. MBS: *Mortgage Backed Securities* (Obligaciones garantizadas por hipotecas); CDO: *Collateralized Debt Obligations* (Obligaciones de deuda colateralizada); CDS: *Credit Default Swaps* (Permutas de incumplimiento crediticio).
40. Para la indignación y la cólera (o ira), y para otras muchas emociones humanas, siguen siendo imprescindibles los análisis de Aristóteles en el Libro II de la *Retórica*, trad. de A. Tovar, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990.
41. Cfr. H. Arendt [1970]: *Sobre la violencia*, trad. de G. Solana, Madrid: Alianza, 2005, cap. 1.
42. Xavier Domènech, "Dos lógicas de un movimiento: una lectura del 15-M y sus libros", http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=4341, p. 3.
43. "Prólogo para franceses" a *La rebelión de las masas*, *op. cit*., p. 15.
44. El problema, no nos engañemos, de estas asambleas descentralizadas es que no están incardinadas en una estructura de poder institucional; por lo tanto, sus deliberaciones y sus decisiones no entran automáticamente en un engranaje *ejecutivo*. Su único resultado posible es la contestación social, tomar la calle, manifestar una voz colectiva. Pero la tensión de la voluntad que eso exige conspira contra la propia estabilización del movimiento en una estructura permanente de asambleas de barrio.
45. Cfr. J. Ortega y Gasset [1930]: *Misión de la Universidad*, Madrid: Revista de occidente/Alianza Editorial, 1982.
46. J. Ortega y Gasset [1922]: La *España invertebrada*, Madrid: Revista de Occidente/Alianza, p. 81. Como se sabe, los términos *Kitra* y *Kali* los toma Ortega del mito de los *purana* indios.
47. *O.c*., p. 80.
48. J. Ortega y Gasset [1937]: "Prólogo para franceses", a *La rebelión de las masas*, Madrid: Revista de Occidente, 1956, p. 39.
49. Cfr. J. Ortega y Gasset, *op. cit*., p. 40.
50. J. Ortega y Gasset [1957]: *¿Qué es filosofía?*, Lección X, Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1989, p. 191. [Cursivas mías.]
51. Cfr. P. Anderson (1998): *The Origins of Posmodernity*, Londres: Verso, p. 86.
52. Ortega: *Misión de la Universidad*, *op. cit*., p. 38.
53. Véase I. Kant [1784]: *Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita*, trad. de E. Imaz, México: FCE, 1978, esp. Principios Cuarto y Séptimo.
54. Kant, *op. cit*., p. 57.

55. *O.c.*, p. 56.
56. *O.c.*, p. 47.
57. Carta al profesor Radl, cit. por G. Morán (1998): *El maestro en el erial*, Barcelona: Tusquets, p. 55.
58. Cit. por G. Morán, *op. cit.*, p. 64.
59. G. Morán (1998): *El maestro en el erial*, *op. cit.*
60. Cit. por G. Morán, *op. cit.*, p. 152.

CAPÍTULO 6

LA LIBERTAD Y LA IZQUIERDA

Hay logros sociales, políticos y constitucionales que sin duda se deben a la izquierda. El sufragio universal, conquistado o concedido, fue un logro de la izquierda y del movimiento obrero. Los derechos de huelga, reunión y manifestación, los sistemas de protección y seguridad social, los sistemas públicos de salud, los sistemas laicos de enseñanza obligatoria y gratuita, el derecho laboral favorable al factor trabajo. Todo este complejo sistema de derechos sociales y políticos es sin duda un logro de las fuerzas democráticas de la izquierda. Sin embargo, a la vez puede decirse que la izquierda ha sido *derrotada*.

Primero, porque esos logros están en franco retroceso después de tres largas décadas de durísima y eficaz ofensiva neoliberal, esto es, de desregulación, privatización y remercantilización de la vida social y económica que, naturalmente, afecta a unos países más que a otros. Y, como se puede comprobar a diario, la salida al

gran *crash* de 2008 y a la crisis sistémica subsiguiente se está saldando con un reajuste aún más duro en contra de las clases trabajadoras y de los sectores más vulnerables de la sociedad. Quedan muy lejos las medidas del laborista Clement Attlee, quien, tras la Segunda Guerra Mundial, nacionalizó el 20 por ciento de la economía británica, es decir, sus sectores estratégicos, y la axiología que informa las políticas públicas contemporáneas parece haber olvidado el célebre principio —*freedom from want*— que guiaba el informe *Beveridge* de 1942. Muy lejos de aquella audacia está la voluntad política de los representantes de la izquierda institucional de hoy. Pero la izquierda ha sido derrotada, en segundo lugar, como movimiento socialista, como aquel conjunto de fuerzas revolucionarias y/o reformistas dispuestas a superar, destruir o enterrar el capitalismo, en beneficio de un modo de producción más eficiente y racional, y de un modelo social basado en la justicia y la igualdad. Como si del negativo de esa utopía se tratara, lo que tenemos ante nuestros ojos es una globalización grancapitalista con todo su espectáculo de miseria moral y material, de injusticia, corrupción y desenfreno, con todos sus fetichismos de la riqueza y el lujo, con su ética individualista del consumo irresponsable, con su frívola superficialidad posmoderna, etc.

Se trata de una derrota con profundas raíces históricas que, a mi entender, tiene tres episodios cruciales. Primero, la reacción fascista que siguió al fracaso revolucionario de la socialdemocracia europea en los años veinte del siglo pasado y que tuvo por misión, en parte cumplida, la destrucción del movimiento obrero y su

cultura organizativa. Segundo, el estalinismo, que no solo purgó criminalmente a la generación que hizo la revolución, sino que también arrebató la autonomía de los partidos comunistas europeo-occidentales, quebró su independencia intelectual, cercenó su creatividad y los empobreció moralmente. Tercero, el propio desarrollo del capitalismo tardío trajo consigo un conjunto de transformaciones tanto en la estructura de clases —diferenciando a las fuerzas del trabajo, eliminando la centralidad de la vieja clase obrera industrial y terciarizando la economía— como en el plano cultural —con el giro posmoderno— y el político —con la aparición de nuevos movimientos sociales con nuevas agendas políticas (igualdad de género, derechos de las minorías, o protección del medio ambiente). Con sus mejores hombres y mujeres purgados, destruidas sus gloriosas tradiciones organizativas, descentrada su base social, faltos de autonomía y creatividad (tras refugiarse en la *Realpolitik* estalinista y en las tristes simplificaciones de la guerra fría), y para colmo desconcertados con la propia complejidad del capitalismo de la gran corporación…; con todos esos lastres a sus espaldas, la izquierda europea, sin verdadera implantación social, con direcciones aburguesadas y retóricas pseudorrevolucionarias, a la que el mismo Mayo del 68 pilló desprevenida, no estaba preparada para hacer frente a la tenaz ofensiva contra la democracia y la ciudadanía desatada en el último tercio del siglo XX.

Contra la democracia y la ciudadanía, en efecto, porque esa ofensiva ha impuesto un perfil netamente oligárquico en la estructura del poder social y porque, en esa

misma medida, ha desfigurado por completo el principio de *soberanía* popular. A mi entender, a ello han contribuido decisivamente al menos los siguientes desarrollos:

1) La *oligopolización de los mercados*, que supone una quiebra del principio (en algún sentido democrático) de soberanía del consumidor. En un mercado de competencia no oligopólica, los consumidores fijan los precios conformando una demanda agregada y en esa medida son *soberanos*. En los mercados oligopólicos, las grandes corporaciones imponen los precios al consumidor limitando la competencia entre productores y controlando la oferta. Un mercado muy importante para la cultura democrática es el de la información y la comunicación. Pues bien, se trata de un mercado altamente concentrado. Jerry Mander, de hecho, estima que 7 grandes corporaciones[1] se reparten el control del 70 por ciento de los *media* mundiales, lo que incluye televisión, satélites, agencias de información, sistemas de cable, revistas, diarios, edición de libros, producción cinematográfica e internet. Esto significa que una exigua minoría tiene el enorme poder de influir en —y manipular— los contenidos de conciencia y el pensamiento de miles de millones de habitantes del planeta[2]. La fuerte oligopolización del mercado mundial de la comunicación y el control de la oferta informativa suponen que la sociedad civil carece en buena medida de una opinión pública propia, autónoma, plural y críticamente formada, y que es llevada a pensar y saber lo que conviene a las elites del poder[3]. La manipulación que sufrió la opinión pública mundial en la última guerra de Irak no es más que un ejemplo. Es verdad que hay redes,

circuitos y grupos alternativos —en internet y fuera de ella— que conforman espacios de comunicación resistentes al proceso de homogeneización cultural vigente, pero su influencia real es muy limitada, si observamos, por ejemplo, que el americano medio ve 30.000 anuncios publicitarios al año o que el japonés medio se sienta ante el televisor 4 horas y media diarias.

2) La *trasnacionalización corporativa* que, entre otras muchas cosas, permite la opacidad contable de las operaciones entre empresas matrices y filiales, y supone la quiebra del principio democrático de la *accountability*. Tanto fiscal como financieramente, las grandes corporaciones trasnacionales escapan al control de los Estados y de cualesquiera organismos reguladores: la reciente crisis económica mundial es fuertemente deudora de esa impunidad con la que los altos directivos de tantas grandes empresas camuflaron sus malabarismos contables, especularon con productos financieros de altísimo riesgo y ocultaron su irresponsabilidad —y sus robos— tras una falsa pantalla de sedicentes ingenierías de inversión creativa. La fuerte *financiarización* de la economía global no ha hecho más que agravar estos de por sí ya graves problemas del capitalismo tardío.

3) La *colonización del Estado*, lograda por medio de los numerosos puentes de ida y vuelta entre los consejos de dirección de las grandes empresas o grupos financieros y los gobiernos, o lograda mediante amenazas de desinversión o deslocalización de las multinacionales, o mediante presiones especulativas de mercados fuertemente controlados por potentes grupos de inversión. A esa colonización del Estado contribuye en paralelo el

conjunto variable de mecanismos contramayoritarios de los sistemas representativos modernos, desde el veto presidencial o el bicameralismo hasta los sistemas electorales no proporcionales o sesgados para excluir a las minorías antisistema o más radicales, pasando por la marcada oligarquización de las estructuras de poder en los partidos políticos. Todo ello hace que el gobierno del Estado sobrerrepresente los intereses del dinero y la riqueza (los *moneyed interests*), mientras que los intereses de las mayorías trabajadoras y/o desempleadas —base social de la democracia— quedan subrepresentados, diferidos, marginados o silenciados.

4) El *sometimiento* de pueblos enteros a través del mecanismo de la (re)negociación asimétrica de la deuda externa de los países. En todo el mundo, pero sobre todo en los países más pobres y endeudados, las instituciones de la gobernanza neoliberal (FMI, Banco Mundial, etc.) han impuesto condiciones salvajes —recortes sociales, privatizaciones, desinversiones— para la concesión de nuevos empréstitos, condiciones que han empobrecido aún más a esos pueblos atándolos por el cuello a la soga de una deuda externa creciente que solo enriquece a los países y entidades acreedores. En el mundo griego antiguo, antes de las primeras reformas democráticas de Solón, a uno se le podía esclavizar si no saldaba sus deudas. En el mundo contemporáneo la deuda externa es la principal causa de que muchos países vean dramáticamente condicionada su *soberanía* nacional. A esto habría que añadir el ataque a las deudas soberanas de los países mediterráneos desatada recientemente, el cual está suponiendo una preocupante

cesión de soberanía, pero no a instancias representativas de la voluntad ciudadana, sino a unas poderosísimas minorías nada representativas que controlan las finanzas internacionales.

5) Finalmente, la *geopolítica (neo)imperialista*, militarmente sostenida, de las grandes potencias para el control y apropiación de las principales fuentes de energía y recursos —vegetales, hídricos, minerales o alimentarios— así como las principales rutas comerciales desde los países productores (muchos subdesarrollados) hacia los países ricos del hemisferio norte. El imperialismo no lo ha inventado el capitalismo, huelga decirlo. Antes bien, es el *modus operandi* histórico de los Estados fuertes, al margen del régimen político: la democracia ateniense fue imperialista, como lo fue la república romana, como lo han sido tantas y tantas tiranías. Sencillamente, las potencias capitalistas —con EE UU a la cabeza— no se han quedado atrás, han continuado valiéndose de esa vieja lógica del poder, y el resultado ha sido el mismo de siempre: el expolio y la desposesión de los legítimos propietarios de esos recursos vitales, con la colaboración infame y servil de las oligarquías locales: otra batalla más ganada a la soberanía nacional de numerosos países.

Este ataque multilateral a la democracia ha tenido por consecuencia que los grupos (o países o pueblos), más pobres y vulnerables (y mayoritarios), masas ingentes de trabajadores o desempleados, tengan menos *libertad*, menos libertad *de* la opresión y menos libertad *de* la privación. Son menos soberanos como miembros

del cuerpo cívico —del que muchos van quedando de facto excluidos— y viven más a merced de las decisiones de minoritarios pero muy poderosos grupos de interés. Desapoderadas política y socialmente, las mayorías que viven —o aspiran a vivir— de su trabajo quedan crecientemente expuestas a la amenaza terrible de la privación y la escasez. Este proceso multilateral y multinivel de oligarquización tiene —conviene subrayarlo— una terrible consecuencia adicional: el paralelo deterioro de la *cohesión social*. En efecto, por la vía de la creciente concentración de la riqueza, los índices de desigualdad se disparan hasta dar en la polarización social. Las clases medias se proletarizan, las clases obreras se empobrecen y precarizan, crecen las bolsas de marginación y exclusión, aumenta el miedo, la inseguridad y la desconfianza interpersonal[4]. El vínculo societario se debilita, se exacerba el oportunismo y cunde el resentimiento de los más desfavorecidos hacia una sociedad que les da la espalda. Al final, rotos los lazos de unión entre el bien público y el privado, ya nadie cree en la sociedad como un proyecto compartido y cohesionado de cooperación social. El rastro de un lejano *contrato social* se hace cada vez más tenue: ¡sálvese quien pueda!

LA LIBERTAD COMO EJE IRRENUNCIABLE DE LA IZQUIERDA

El diagnóstico anterior se asienta en una idea: la *libertad* de los muchos es la gran víctima del proceso de globalización grancapitalista desatado en estas últimas décadas

de ofensiva neoliberal. He insistido en esa idea porque, aunque a menudo se olvide y es penoso tener que recordarlo, si el pensamiento de la izquierda ha tenido un eje central y prioritario, este ha sido el de la *libertad*. La izquierda, en efecto, tanto en su gran matriz socialdemócrata clásica como en su vertiente anarquista, no ha tenido otra utopía que la de una sociedad emancipada, esto es, una sociedad de hombres y mujeres *libres*, libres *de* la opresión y libres *de* la necesidad. Sea dicho al paso que ambas formas de libertad negativa no son independientes. Marx, por ejemplo, creía firmemente que la libertad de la opresión solo se alcanzaría una vez superadas las servidumbres de la necesidad. Pensamiento sin duda profundo, con firmes raíces clásicas, que vertebra a toda la tradición republicana. Sea como fuere, y dejando de lado ahora estas y otras sutilezas de la libertad, sí quisiera llamar la atención sobre su importancia, sobre su centralidad para la utopía de la izquierda. ¿Por qué es tan prioritaria y urgente la libertad? ¿Por qué no puede la izquierda renunciar a ella? El más sabio de los locos jamás imaginado dice de la libertad que "es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; [que] con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre"[5].

¿Tiene razón Cervantes? ¿Por qué? Tiene razón, a mi entender, porque la libertad es la condición de la vida auténtica, esto es, de una vida basada en actividades y quehaceres queridos por ellos mismos. Dicho de otra forma, la libertad es la condición de la autorrealización individual y del desarrollo personal. Una vida impuesta por la voluntad ajena es una vida amputada y subalterna,

expuesta siempre a la arbitrariedad del poder, una vida —como bien sabía Montesquieu— marcada por el miedo y el silencio. A fuerza de temer, callar y consentir, el hombre *sin* libertad aprende a renunciar a sí mismo, esto es, a hacer aquello que le permitiría realizar su potencial creativo. El horizonte vital de las personas está lleno de posibilidades, pero la vida real se va tejiendo a base de decisiones y de no-decisiones, de acciones y de no-acciones. La falta de libertad restringe y angosta ese horizonte vital: acota las decisiones y acciones en ámbitos de dominación —son acciones y decisiones *forzadas*— y desplaza al mundo imaginario de las no-decisiones y las no-acciones lo que el individuo haría por sí mismo, de buena gana, voluntariamente. La falta de libertad nos obliga a renunciar a lo que nos haría felices o apetecería y a hacer lo que a otros hace felices o apetece. Por eso, repito con nuestro hidalgo universal, la libertad "es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos".

Que la izquierda ha olvidado su compromiso central con la libertad ha quedado testimoniado en muchas ocasiones. Todavía causa rubor recordar las torpes justificaciones del estalinismo en nombre de no se sabe qué baremos de igualdad o qué conjunto de necesidades básicas (como si la libertad no fuera la primera necesidad básica…). La Revolución cubana es admirable en muchos sentidos, sin duda: lo es por sus logros sociales, por su diplomacia, por su solidaridad internacional, por su resistencia tenaz y a menudo heroica ante un largo historial de intentos de desestabilización desde fuera. Pero sorprende que buena parte de la izquierda no se

atreva a criticar la falta de libertades del pueblo cubano (y se conforme con justificaciones contextualistas, que no dan tanto de sí, por importante que sea el bloqueo norteamericano)[6]. Y, en la misma línea, prefieren ignorar la deriva cesarista de la Revolución bolivariana en Venezuela[7] o el peligro totalitario que encierran los "derechos colectivos" que nutren parte de la nueva marea nacionalista. Un autor tan sofisticado como Gerald Cohen, uno de los padres del llamado marxismo analítico y emblema de la izquierda académica contemporánea[8], no hace mucho que situaba los valores de la *comunidad* y la *igualdad* en la base de la utopía socialista[9] con el ostensible olvido de la libertad. Sin duda, ellos son valores importantes, pero no conviene olvidar que buena parte de los afanes de la izquierda moderna consistieron también en liberar a la sociedad del yugo comunitario de la sociedad tradicional[10]. O que el principio comunista de distribución pensado por Marx, "de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad", no es un principio igualitarista de distribución sino un criterio de solidaridad basado en el altruismo incondicional y la reciprocidad generalizada. En cualquier caso, una comunidad igualitaria *sin* libertades individuales parece más bien una contrautopía.

La consecuencia de este olvido de la libertad no es solo la preocupante disociación entre libertad e igualdad, sino una suerte de distribución de valores entre izquierda y derecha, por la cual distribución la libertad sería el principal valor de la derecha y la igualdad el de la izquierda. Así las cosas, no es de extrañar que gran parte de la filosofía política contemporánea se haya entregado a —y

aun extraviado en— un complicado debate —en alguna medida estéril y bizantino— sobre la métrica de la igualdad, desde que Amartya Sen lanzara su célebre pregunta "¿Igualdad de qué?"[11]. Es curioso constatar que de toda la batería de métricas propuestas —los recursos, las oportunidades, las capacidades, los funcionamientos— a nadie se le ocurriera proponer directamente la que siempre ha estado en la agenda republicano-democrática radical de la izquierda histórica, a saber, la libertad misma, y hacer de la *igual libertad* (la *aequa libertas*) el ideal a analizar.

Sea como fuere, la igual libertad —como decía antes— ha sido el eje central del proyecto emancipatorio de la izquierda histórica. Obviamente, no cualquier libertad, sino esencialmente la igual libertad de la *opresión* y la *necesidad*. La sociedad emancipada sería así una comunidad política (es decir, una sociedad de ciudadanos activos) en la que no hay dominadores ni dominados, sino solo hombres y mujeres igualmente libres, con las condiciones políticamente garantizadas para desarrollar una vida digna y realizarse a sí mismos. La igual libertad de la opresión y la necesidad no exige que seamos iguales en muchos otros aspectos. No exige la igualdad de recursos, ni tampoco la igualdad de capacidades o funcionamientos. Pretender semejante igualdad sería un ejercicio absurdo y condenado al fracaso. Lo que exige la igual libertad de la opresión/necesidad son niveles de suficiencia material, garantías constitucionales y límites institucionales; exige que todos tengamos un nivel suficiente de recursos, bienes e ingresos, un nivel suficiente de garantías frente a la enfermedad, frente a los golpes del azar y la fortuna, frente a la intromisión, la extorsión

o la discriminación, etc., y que todos respetemos ciertos límites social-republicanos al uso de determinados bienes primarios. Que todo ello supone atacar la desigualdad, ocioso es decirlo. Por ejemplo, exige que determinados ámbitos de la vida social estén regulados por principios estrictamente igualitaristas, como el de oportunidades respecto del acceso a puestos y cargos, o el de igualdad jurídica respecto de determinadas libertades. Pero sobre todo supone atacar la extrema desigualdad material, esto es, la *polarización* social, por la cual amplias masas de la población mundial se ven condenadas a la exclusión de todos esos recursos, oportunidades y garantías mínimos, y forzadas por ello a llevar una vida miserable y sometida. Todas las propuestas interesantes que se han venido proponiendo en los últimos años (tasa Tobin, incremento fiscal de un 2 por ciento a la décima parte más rica del planeta, la renta básica de ciudadanía, la condonación de la deuda externa de los países más pobres) son medidas encaminadas a reducir o erradicar la extrema polarización del capitalismo contemporáneo, pero no tienen por objeto la igualdad como tal en ninguna de sus métricas convencionales.

LIBERTAD Y CAPITALISMO

Armada con este principio normativo de la igual libertad de la opresión/necesidad, la izquierda, tanto la socialista de raíz republicano-democrática como la anarquista, ha sido y no puede dejar de ser una izquierda *anticapitalista*. Porque para esta izquierda, el capitalismo es un sistema

de dominación social, es decir, un sistema donde una parte importante de la población —las clases subalternas— tiene seriamente cercenada su libertad, está sujeta a dominación, y vive —esto es— *alienada*. Y porque para esta izquierda el mercado capitalista es un sistema asimétrico de *intercambio desigual* entre grupos, pueblos y países, a resultas del cual los más vulnerables van quedando privados de sus medios de vida y desapoderados.

Como ya vimos en el capítulo primero, la alienación es lo contrario de la libertad. Estar alienado, en efecto, significa ser *alieni iuris*, estar bajo la jurisdicción de otro, sometido a su voluntad. Para la izquierda la alienación está en el centro de la realidad cotidiana del capitalismo así como la desalienación o la emancipación humana —que empieza por la desalienación del trabajo— está en el centro de su utopía. A mi entender, la izquierda del futuro tiene que ser en esto perfectamente radical y afirmar su identidad anticapitalista. Luego diré en qué precisos sentidos.

Ahora bien, el capitalismo es resistente y combatirlo o hacerle frente implica reconocer muchas cosas, pero entre ellas las tres siguientes sobre las que no suele ya insistirse demasiado.

Primera: el capitalismo genera la *ilusión de la libertad*, esto es, la falsa conciencia por la cual la dominación real —no reconocida en muchos casos— es voluntaria y libremente aceptada por los que la padecen. El contrato de trabajo es un contrato formalmente libre: nadie me obliga a aceptarlo, no hago más que alquilar libremente mi fuerza de trabajo, que es mía. Y sin embargo, la empresa capitalista es un espacio de dominación donde

el trabajador está sometido a la ajena jurisdicción, pese a, y a través de, la libertad formal del contrato. Se trata de una ilusión muy poderosa que no solo oculta la coacción estructural que padecen en general las clases asalariadas, unas más que otras, sino que se integra en otras propiedades del sistema capitalista como su alta complejidad, su desarrollada división del trabajo y sobre todo en la competencia generalizada; y es reforzada por ellas. Cuando uno compite en un sistema complejo, diferenciado y abierto, simplemente para ganarse la vida o prosperar, tenderá a pensar que sus logros y sus fracasos se los debe exclusivamente a su propio mérito y a su esfuerzo personal. Y comoquiera que eso del esfuerzo y el mérito son hechos reales, que efectivamente cuentan y retribuyen, el individuo tenderá a creerse íntegramente responsable de su destino social, plenamente dueño de sus propias decisiones y, por responsable, libre.

Segunda: el hecho de la competencia universal unido a la mencionada ilusión de la libertad genera una nueva ilusión, la del *individualismo idiótico* o apolítico, esto es, la ilusión según la cual los problemas de los individuos tienen una solución puramente individual, no colectiva. Este individualismo hay que entenderlo dinámica o dialécticamente en el siguiente sentido: crece y decrece según crezca o decrezca la capacidad de autoorganización política de las propias fuerzas anticapitalistas. Así, por ejemplo, la atomización social de la sociedad-masa del capitalismo globalizado contemporáneo ha facilitado enormemente la ofensiva neoliberal de las últimas tres décadas que, a su vez, ha dado un giro de tuerca a esa

misma atomización. Sin organización no hay resistencia colectiva, sin resistencia las elites en el poder imponen su criterio. En décadas pasadas solía hablarse del "sujeto revolucionario" y hubo grandes debates sobre si la clase obrera había dejado de serlo y sobre si había otro sujeto en la recámara para sustituirlo. A mi entender, *nunca* hubo un sujeto revolucionario, al menos si por tal entendemos un ente colectivo hecho y acabado, que camina cual gigante pisoteando las contradicciones del sistema y dispuesto a sacarse de su enorme chistera la nueva y feliz sociedad. No hace falta haber leído a F. Engels o a E. P. Thompson para saber que ese "sujeto" siempre fue un movimiento frágil y fluido, que hubo de formarse y construirse políticamente y que siempre fue vulnerable a sus propias tensiones internas y a todo tipo de estrategias externas de división. Y, desde luego, justo es decir en honor a la verdad que fue un gran mérito de sus dirigentes y bases que el movimiento obrero del XIX alcanzara tal punto de autoorganización y autoconciencia políticas como para llegar a plantar cara al poder social y político de la burguesía del XIX y aun del siglo XX. Pero, insisto, ese "sujeto" no existe, sino que está siempre por construir. Ahora, más lábil y evanescente que nunca, también. Sin olvidar —conviene subrayarlo— que el individualismo idiótico y la ilusión de la libertad son dos de los principales obstáculos en el camino de esa tarea de arquitectura política y de reorganización de las fuerzas de la izquierda. Pero hay más.

Tercera: no todo es alienación y dominación en el capitalismo, lo cual, por más que salte a la vista, tampoco suele reconocerlo el pensamiento de la izquierda. Pero lo cierto es que el capitalismo genera muchos

espacios de libertad *real*. Ese mismo trabajador precario y servil en su puesto de trabajo se siente libre en otras muchas facetas de su vida: elige, compra, decide, vota, opina, piensa, lee, habla, discute, sale, entra, va y viene… Tendrá miedo a quedarse sin trabajo, a no llegar a fin de mes; habrá muchas cosas que no podrá hacer, porque carecerá de los recursos necesarios... Todo eso es cierto y es grave, pero ese mismo trabajador precario no tiene miedo a que lo encarcelen sin ton ni son, a manifestar su opinión política, a movilizarse, a la policía secreta, al chivatazo de sus vecinos, a cambiar de fe, etc. En definitiva, hay muchos espacios no imaginarios sino reales de libertad negativa en el capitalismo, de cosas que uno puede hacer sin impedimento externo, sin miedo a ser reprimido.

Y es que las sociedades capitalistas no son solo capitalistas. Son también sociedades plurales, abiertas, diferenciadas: en definitiva, *modernas*. Y aunque el capitalismo —como régimen de propiedad y dominación— es compatible con sistemas cerrados y dictatoriales, lo es aún más con sistemas representativos y parlamentarios con garantías jurídico-constitucionales a los derechos de libertad individual. Con ello no hago más que constatar la evidencia histórica, a saber, que modernidad y capitalismo han ido de la mano y se han alimentado mutuamente.

EL EJE DE LA MODERNIDAD

Llegados a este punto, quisiera preguntar lo siguiente. Si la izquierda es anticapitalista, ¿acaso ha de ser también antimoderna y renunciar al proyecto emancipatorio que

la modernidad sin duda encierra? Si, por el contrario, la izquierda sigue apostando por la modernidad, ¿debe encontrar algún acomodo con el capitalismo?

La modernidad es una realidad histórica pero también es un proyecto político-social basado en la libertad. Supone la emancipación, para empezar, de la ignorancia —recordemos el *sapere aude* de Kant, el gran filósofo de la modernidad: ¡"atrévete a saber"!—, y abre de par en par las puertas del conocimiento: ya no hay castas sacerdotales "letratenientes" ni biblias en latín que nadie entiende. La modernidad promete también la emancipación del yugo comunitario, del estrecho cerco de sus necesidades básicas, de la tiranía del nacimiento y la sangre, de la jerarquía social heredada y la limitación corporativa, de la estrechez aldeana de miras y de las ataduras de la tradición. Rotas todas esas cadenas, queda el individuo casi desnudo e ilimitado, solo ante sí, con un horizonte de posibilidades de autodespliegue y autocreación, de autodesarrollo y autorrealización. Queda el individuo moderno, con su alma fáustica, dispuesto a experimentarlo todo, a conocerlo todo, a apropiárselo todo, a traspasar barreras sociales y ascender hasta lo más alto, a transformar indefinidamente el mundo —a desarrollarlo— para plegarlo a sus crecientes, ilimitadas, siempre nuevas, necesidades[12]. ¿Está dispuesta la izquierda a retroceder en ese camino, a volver a encadenar la libertad individual, a cercenar las posibilidades de autodespliegue del individuo? ¿O sigue asumiendo la izquierda el proyecto emancipatorio moderno, sin reparos, pese a sus contradicciones? ¿Debe la izquierda encontrar *límites* y ponerle bridas a la modernidad?

Yo creo que sí, que la izquierda debe ser crítica con la modernidad y encontrarle esos límites, pues de lo contrario la modernidad misma se autodestruye. Como ya dramatizó Goethe, hay en ese afán del hombre moderno por experimentar el mundo y desarrollarlo a su antojo un elemento *diabólico*. El desarrollismo moderno, en efecto, desata fuerzas que pronto escapan al control humano y en su impulso creativo arrasan con lo que encuentran a su paso. No solo destruyen así, sin piedad, la inocencia de un mundo ya perdido que solo aspiraba a su reproducción simple, sino que pierden de vista la escala humana de la misma dinámica social y acaban por crear mundos artificiales, feos y disfuncionales, en los que no se puede vivir, pero que les son impuestos a poblaciones enteras inmoladas en el altar de los pingües beneficios de las grandes corporaciones y/o de los delirios de grandeza de gobernantes estúpidos y venales.

Mas ¿cuáles han de ser esos límites? ¿Cómo y dónde echar el freno?

A mi entender, sin renunciar al proyecto emancipatorio de la modernidad, la izquierda ha de buscar dos tipos de límites: límites *cívicos* al individualismo y límites *ecológicos* al desarrollismo. Va de suyo que limitar algo no significa destruirlo. Antes al contrario, a veces la mejor manera de conservar algo es impedir, limitando sus manifestaciones, que crezca hasta volverse autodestructivo. El individualismo moderno tiene dimensiones maravillosas a las que no podemos renunciar. Tampoco sería razonable renunciar a lo que es constitutivo de la naturaleza humana, su creatividad transformadora y constructiva de mundos artificiales. El problema central

de la modernidad es el desenfreno, esto es, la falta de límite del individualismo desarrollista. Así, pues, empezando por el primer tipo de límites, tarea de la izquierda es recuperar cosas que la modernidad parece haber olvidado, a saber: la obligación social frente al oportunismo individualista, el deber cívico frente a la desafección y el cinismo, la virtud frente a la *idioteia* y el narcisismo, en fin, el compromiso y la responsabilidad frente al nihilismo subyacente a la propia modernidad. En resumidas cuentas, la izquierda debería combatir el desenfrenado individualismo reinante, y todos sus fantasmas, y reclamar la presencia del ciudadano y su mirada política, la que apunta al bien público y no solo al interés privado, a las obligaciones y no solo a los derechos, la que deriva en acción política visible y democrática y desconfía de las manos invisibles y los mecanismos espontáneos de coordinación social tan caros al liberalismo económico, la que es capaz de controlar al poder político participando en la cosa pública en lugar de replegarse en una privacidad silenciosa y conformista. La cuestión es cómo: ¿cómo devolver el protagonismo al ciudadano y ponerlo en el centro de la vida pública, máxime cuando el capitalismo, de la mano de la competencia y sus libertades negativas, genera como ya vimos la ilusión —y la patología— del individualismo idiótico?

Además, ¿de qué ciudadano debemos hablar en el siglo XXI? Ciudadano viene de ciudad y, aunque no se advierte demasiado, es lo cierto que la globalización está suponiendo la *remunicipalización* del planeta. Mas la nueva centralidad de las ciudades no es la de la antigüedad mediterránea, ni la de Medievo, en las que resurge

y se transforma el viejo ideal republicano de ciudadanía forjado por Grecia y Roma. Es más bien un escenario de gigantismo municipal, de megaciudades-región a una escala desconocida en el registro histórico, y con una geografía de la miseria tan dantescamente grotesca como de alcance planetario[13]. ¿Qué piensa la izquierda de este proceso de hiperconcentración urbana? ¿Tiene la izquierda un modelo de *megaciudades-región* para el siglo XXI? ¿Cuál es su modelo de desarrollo urbano? ¿Está más cerca del de un Robert Moses en Nueva York o del de su gran oponente, la Jane Jacobs que defendía la barriada con todo su caudal de capital social? ¿Está por el hormigón y los grandes centros comerciales o por la acera y la calle de nuestra infancia y la tienda de la esquina? ¿Apuesta por la velocidad de la vía rápida o por la comunidad y la cercanía del vecino? ¿Cómo devolver la escala humana al desarrollismo heredado?[14]

Por otro lado, hoy más que nunca el mundo es un sistema complejísimo de interdependencias globales, hasta tal punto que ya no se puede hablar de espacios públicos locales. Al contrario, muchos de los problemas locales son en realidad derivaciones de un espacio público planetario y por lo tanto solo admiten soluciones globales. Esta aldea global parece reclamar más que nunca ciudadanos del mundo capaces de hacer suyos problemas de toda la humanidad. Este es, sin duda, otro de los grandes retos de la izquierda: vertebrar una ciudadanía planetaria, cosmopolita, construir una sociedad civil transnacional capaz de hacer frente al proceso creciente de concentración oligopólica del poder económico a escala mundial y de armar la necesaria contra-hegemonía en el seno de la opinión

pública global. Tarea sin duda de dimensiones titánicas.

Ahora bien, ese ciudadano de nuevo cuño, si ha de cobrar el debido protagonismo, no solo debe cuidarse de la ciudad, esto es, del espacio público-político, por amplio que sea. En realidad, y vamos al segundo tipo de límites —los ecológicos—, la ciudad y la política tienen su alteridad. A eso que está más allá (o más acá) de la política los griegos lo llamaban *physis*. Las leyes de la ciudad constituían el *nomos* frente a las leyes de la naturaleza que constituían la *physis*. Esta dicotomía sigue vigente, por supuesto, y conviene decir que la naturaleza no solo es el suelo sobre el que el hombre ha construido su mundo social. Al hacerlo, además, el hombre no ha dejado de transformar la naturaleza para adaptarla a sus necesidades. A decir verdad, no pudo ser de otra forma: la ciencia y la técnica son los colmillos y las garras con los que hemos aprendido a sobrevivir como especie. Pero de la misma manera que el mal ciudadano (el *idiotés*) explota y corrompe a su ciudad, se beneficia de forma oportunista del sacrificio de otros, también el *Homo faber* ha llegado a sacrificar el esfuerzo de millones de años de dura selección natural a proyectos miopes de desarrollo repletos de efectos perversos a menudo irreversibles. La racionalidad instrumental sin la cual el hombre no se entiende a sí mismo se ha vuelto contra el propio hombre y ha levantado una devastadora lógica de la dominación que amenaza la viabilidad misma de la especie.

No cabe duda: hoy ya no podemos seguir viendo la naturaleza solo con los ojos fríos y *desencantados*

—modernos— de la ciencia y la técnica. Me atrevería a decir —y ello es urgente— que hay que volver a *ungir* a la naturaleza de misterio, de magia, de religiosidad. Y descubrir un nuevo modo —si se quiere, *poético*— de mirarla y relacionarse con ella. La biología evolucionaria puede explicar la precisa funcionalidad de un órgano, pero no la belleza del organismo. El árbol produce oxígeno, pero esa utilidad —vital para el hombre— no es la única justificación del árbol: además, es bello. Tal vez mirando a la naturaleza poéticamente —más allá de su utilidad y su función— seamos capaces de cultivar una verdadera conciencia ecológica. Como bien entendió Kant, el juicio estético es un juicio *desinteresado*; dicho de otra forma: cuando contemplamos la belleza en lo último que pensamos es en aprovecharnos de ella. Al contrario, la queremos por ella misma y deseamos que se quede intacta, tal como está, eternamente, pues cualquier intromisión o modificación la destruiría. Pese a las críticas de Nietzsche, tan influyentes, creo que Kant estaba en lo cierto al desligar el gusto por lo bello del interés de la voluntad[15]. Y, desde luego, mirando a la naturaleza no solo como el resultado ciego y acumulativo del azar y la necesidad o como materia y energía susceptibles de ser utilizadas en nuestro beneficio, sino además como *obra de arte*, le devolveremos el "aura" que la ciencia y la técnica le han arrebatado, captaremos su absoluta singularidad y —como querría Benjamin— la contemplaremos como la "manifestación irrepetible de una lejanía"[16]. Solo así, siempre a la distancia estética, podríamos hacerla objeto de culto, y estaríamos en mejor situación de preservarla. Sea como fuere, con una

estética subyacente o sin ella, parece claro que si la globalización pide ciudadanos del mundo y una cultura cosmopolita, ese concepto de mundo habrá de incluir al mundo natural, a la *physis*. La reconciliación no solo debe ser la del hombre con su *(cosmo)polis*. Ha de ser más profunda e incluir la del ciudadano con la tierra.

Cabe preguntarse, sin embargo, si el capitalismo es compatible con una estética contemplativa y con una verdadera conciencia ecológica. W. Sombart, en un texto memorable, expresaba elocuentemente sus dudas sobre la primera pregunta: "La vida en un ambiente capitalista acostumbra al espíritu [...] a aquilatar también el valor de las cosas que se sitúan fuera de la esfera económica; esto quiere decir, a valorar las cosas y las personas midiéndolas con su valor pecuniario [...] De esta manera, respecto a las cosas se pierde el sentido de lo que sencillamente es bello sin más, de aquello que es solamente la perfección de la forma, es decir, el sentido artístico propiamente dicho, que ni se puede cuantificar ni pesar ni medir"[17].

Así, prosigue Sombart, el valor se convierte en precio, que es medible, la grandeza (*greatness*) se confunde con lo grande (*bigness*) y el éxito se ve reducido a riqueza contante y sonante: "Tener éxito —continúa diciendo— significa siempre adelantarse a otros, ser más, rendir más, tener más que otros, 'ser más grande'. Por su naturaleza se valora más el éxito de aquel tipo que se puede expresar en números: es decir, la riqueza"[18]. Esta filosofía cuantitativista no hace sino meterle presión competitiva al individuo, desquiciándolo, e impide que rija su vida por el ideal de "la armonía de una personalidad

centrada en sí misma"; bien al contrario, lo empuja a una vida de incesante autosuperación alimentada por una ambición "sin límite"[19]. El *espíritu del capitalismo* no parece, pues, muy amigo de la contemplación estética; como diría Brecht, el hombre del capitalismo mira a las cosas *con impaciencia*[20].

Pero hay más palos capitalistas —o modernistas— puestos en la rueda de la conciencia ecológica. En especial uno que tiene que ver ya no con las leyes de la economía sino con las de la energía. En efecto, la economía capitalista —por industrial— es un *sistema termodinámico abierto* basado en la masiva utilización de recursos no renovables y la no menos masiva emisión de residuos no reabsorbidos, sin cálculo alguno del llamado "coste físico de reposición".[21] Como tal sistema termodinámico, está sometido a la ley de la entropía y es a la larga insostenible. Cualquier proyecto serio de reformas encaminadas a recuperar la sostenibilidad económica de nuestras sociedades industriales implicaría un cambio radical en el modo de vida occidental, basado en el confort y el consumismo, a su vez, basados en un acceso muy desigual a recursos limitados muy desigualmente apropiados y repartidos. Una reorientación ecológica de la economía moderna que tenga en cuenta su dimensión física y termodinámica —en la tradición "bioeconómica" iniciada por el gran Georgescu-Roegen[22]— es tan necesaria como seguramente irrealizable, pues supone la renuncia a las señas de identidad mismas de la civilización industrial capitalista. Y tal vez no estemos dispuestos a semejante sacrifico o no sepamos cómo ejecutarlo. Pese a la sobrecogedora ironía con que lo

dice, tal vez tenga razón el propio Roegen: "Quizá el destino del hombre sea tener una vida corta pero ardiente, excitante y extravagante en vez de una existencia larga, sosa y vegetativa. Dejemos que otras especies —las amebas, por ejemplo, que no tienen ambiciones espirituales— hereden una tierra todavía bañada por un sol abundante"[23].

LÍMITES SOCIAL-REPUBLICANOS A LA PROPIEDAD

Si analizamos, pues, críticamente el capitalismo como modelo de desarrollo, con mirada estética o sin ella, se deduce la necesidad de una política de límites bioeconómicos al crecimiento. Es una cuestión de pura racionalidad estratégica global. Ahora bien, el capitalismo no es solo un modelo de desarrollo; es también, ya lo sabemos, un modelo de dominación social que arraiga en la estructura de la propiedad, en sus esquemas de distribución asimétrica, en sus sistemas mercantilizados de intercambio y asignación desigual, y en sus pautas de acumulación. Entre otras "grandes transformaciones", lo que el capitalismo ha hecho a lo largo de su joven historia moderna y contemporánea ha sido mercantilizar —esto es, convertir en mercancía— determinados bienes primarios que —al menos desde una perspectiva republicana— son esenciales para construir una identidad cívica, para dotar —esto es— a la condición de ciudadanía de un contenido material sustantivo. Son bienes cívico-constituyentes. Así ocurre, principalmente, con

la vivienda (y la tierra), con el trabajo y con el capital mismo[24]. En el capitalismo estos bienes han sido entregados al mercado y su uso apenas conoce límites a su *enajenabilidad* o a su *acumulabilidad*. Pues bien, una política anticapitalista de izquierdas, a mi juicio, debe buscar el modo de imponer justamente esos límites social-republicanos al uso de aquellos bienes, y desmercantilizarlos en la medida de lo razonablemente posible[25].

La *vivienda* (el *oikos*) es un bien fundamental para la vida humana. Es el lugar de residencia, espacio de intimidad individual y familiar pero a la vez centro de gravedad de una geografía comunitaria donde el individuo construye sus vínculos vecinales más cercanos. En esa geografía está el barrio, el distrito, la circunscripción, y allí está la escuela, la asociación de vecinos, el mercado (el *ágora*), la calle, la iglesia, el centro de salud, la agrupación del partido, etc. En esa geografía votamos, compramos, paseamos, charlamos, comentamos. La vivienda es la célula de ese pequeño pero complejo organismo social, y ha de quedar *fijada*, esto es, protegida de la esfera de la circulación comercial. La propiedad inmobiliaria consigue ese fin, dota de seguridad al individuo y hace a cada ciudadano un "demandante residual" de la riqueza comunitaria. Para el republicanismo, la vivienda tiene un significado político: significa un espacio físico seguro en la comunidad, no una mercancía cuyo valor está definido en un mercado impersonal. Así, todos los programas orientados a restringir la acumulabilidad y la capitalización de la vivienda tienen un fundamento social-republicano: alquileres de renta

limitada, propiedad inmobiliaria con limitaciones sobre las plusvalías, limitación de los derechos de los acreedores sobre la vivienda del deudor (si es primera residencia), incremento de la presión fiscal sobre segundas viviendas vacías y cerradas, etc. Desde un punto de vista social-republicano la vivienda es un bien primario, que ha de ser universalizable como bien seguro y protegido de las disolventes leyes del mercado inmobiliario, que dejan sin techo a los grupos económicamente más vulnerables e incrementan artificialmente los costes hipotecarios, en beneficio de unos pocos, de la población en su conjunto. El que cada ciudadano posea un lugar seguro de residencia no puede depender solo de un incierto y caprichoso mercado, o de los inciertos ingresos salariales de los ciudadanos, sino que tiene que implicar una activa política social-republicana de la vivienda.

Lo mismo ocurre con otros derechos de propiedad cruciales, cuales son los derechos de propiedad sobre el *capital*, sobre la *tierra* o sobre el *trabajo*. En efecto, hay formatos de empresa que congenian bien con los parámetros desmercantilizadores republicanos aquí propuestos. En concreto, la empresa cooperativa —ya se organice según el modelo yugoslavo o según el más flexible modelo Mondragón— impone restricciones decisivas a la acumulación y la transferencia de activos o acciones por parte del miembro o socio, y también restricciones sobre el control y la distribución de beneficios residuales. Por lo común, el miembro de una cooperativa de producción ha de revender sus acciones a la empresa o dar a la empresa opciones de compra o

derechos de veto o aprobación respecto de la transferencia de esas acciones. A su vez, los miembros y solo los miembros son los demandantes residuales de las ganancias de la empresa, y nunca tienen una libertad irrestricta para enajenar sus derechos de pertenencia. A cambio de esas restricciones, el trabajador está protegido de la explotación y dominación capitalista y de las incertidumbres e inseguridades de un mercado de trabajo que puede llegar a ser cruel. El proceso histórico de acumulación originaria, como es sabido, es un duro proceso de lucha política y social en que las clases señoriales y capitalistas, por medio de la violencia extrema y con la ayuda del Estado y las leyes de la propiedad, expulsaron de sus tierras —comunales y privadas— a campesinos y trabajadores del agro, las cercaron, las privatizaron y se las apropiaron[26]. Este proceso de expropiación, lejos de haber concluido, sigue su curso brutal en muchas partes del planeta, pues el hambre de tierra, si acaso, no ha hecho más que crecer en los países más pobres y subdesarrollados. Aparte de generar una extrema polarización en la distribución de los derechos de propiedad sobre, y de acceso a, la tierra, no es desde luego un proceso ajeno a la miseria urbana y conurbana creciente en el tercer mundo. Una política social-republicana de la tierra pasa obligatoriamente por una reforma agraria que recodifique la tierra como un bien cívico-constitutivo y transforme radicalmente la estructura de su distribución. Y aquí, por las razones expuestas, el formato cooperativista es sin duda el más prometedor.

El *trabajo asalariado* mismo también puede entenderse desde esta filosofía social-republicana y considerarlo un bien fundamental del trabajador que debe estar protegido de la lógica disolvente del mercado. De hecho, toda la normativa sobre rescisión de contratos por "causa justificada" tiene su fundamento en esa filosofía. El empresario no tiene una libertad irrestricta para despedir al trabajador a su antojo. Los costes asociados al despido también son mecanismos social-republicanos de protección del trabajo como un bien con características cercanas a la propiedad. Lo mismo ocurre con la representación de los trabajadores y la posesión de derechos de voto en el comité de dirección de la empresa, cuando se da el caso. Entre la mercantilización plena de la relación salarial y su constitucionalización en sentido social-republicano como un derecho de propiedad sobre el trabajo hay un *continuum* cuya solución de continuidad está siempre políticamente determinada según la correlación de fuerzas entre el capital y el trabajo, según el ciclo económico, según las políticas públicas de empleo, según el nivel de servicios asistenciales, etc.

LA PARADOJA DE LA LIBERTAD

Empezamos subrayando la centralidad para la izquierda del ideal de la libertad, y nos revolvimos contra su olvido. Y según avanzaba el argumento, no hacíamos otra cosa que reclamar límites y más límites. La paradoja es que esos límites, en última instancia, son límites a la libertad

individual, a la libertad de uso de determinados bienes, impidiendo por ejemplo venderlos o acumularlos o permitiéndolo bajo determinadas condiciones; límites al crecimiento, que sin duda supondrían innumerables cortapisas a la libertad de acción y elección. La restricción de la libertad individual en nombre de la propia libertad es una de las paradojas centrales de la teoría política republicana y toca cuestiones complejas como las de la naturaleza de la ley, la legitimidad democrática o el principio de soberanía. En este capítulo no hay ya lugar para desarrollar estos temas. Pero sí diré que la única salida posible a esta paradoja de la *aequa libertas* está en el punto de equilibrio en el que una comunidad política decide democráticamente poner límites a su propia capacidad de limitar las libertades individuales. Ese punto de equilibrio es inestable, sí, pero la aproximación a él ha de ser uno de los *desiderata* fundamentales de toda comunidad democrática que se tome realmente en serio la libertad de todos. El ideal regulativo que ha de guiar la búsqueda de ese equilibrio no puede ser otro que el de la justicia social: la justicia guiará el ejercicio de la soberanía democrática, dará legitimidad al proceso legislativo y hará que la ley sea expresión de lo universal. Los clásicos hicieron de la justicia una de las cuatro virtudes cardinales; y Rawls, como el mejor republicanismo, la convierte en la primera virtud de la sociedad bien ordenada. El problema es que la justicia no está dada, sino que hay que construirla teóricamente, y hay tantos modelos de justicia como teorías de la justicia. Pues bien, la izquierda debe entrar en ese debate y optar. Una pista:

una de las teorías de la justicia más potentes y avanzadas jamás propuesta —la de John Rawls— da primacía a las libertades básicas, no cuenta los derechos de propiedad de los medios de producción entre dichas libertades básicas, y —un detalle no menor— es neta, manifiesta y radicalmente anticapitalista.

EXCURSO SEGUNDO

GERALD A. COHEN, 'IN MEMORIAM'

En agosto de 2009 falleció Gerald A. Cohen, emblema del marxismo analítico y figura principal del llamado *Grupo de Septiembre*, justamente conocido por el trabajo de revisión crítica del *corpus* doctrinal del marxismo que sus miembros —E. Olin Wright, Van Parijs, J. Elster, J. Roemer o R. Brenner, por citar a los más destacados— llevaron a cabo sobre todo a lo largo de la década de los años ochenta del pasado siglo. Aunque su muerte no ha tenido gran eco entre nosotros, o se le ha recordado en algún caso con altivo desdén, creo que el pasado 5 de agosto de 2009 la izquierda contemporánea perdió a una de sus mejores y más honradas inteligencias. Con la brevedad de un acto de homenaje, que es lo que pretende este excurso, quiero destacar tres aspectos de su figura como intelectual: la originalidad de su aportación, su academicismo y la centralidad de la ética, sobre todo, en el que podríamos llamar *segundo* Cohen.

LA ORIGINALIDAD DE LA OBRA

El gran libro de Cohen, *La teoría de la Historia de Karl Marx: una defensa*[27], aparece en 1978. Solo un año antes había muerto Ernst Bloch, y Marcuse lo hacía solo un año después, en 1979. Adorno y Horkheimer habían fallecido años atrás, en el 69 y el 73, respectivamente. Por lo tanto, a finales de los setenta, al tiempo que Cohen publica su gran libro sobre el materialismo histórico, abandonan este mundo los principales representantes de la gran corriente neohegeliana del marxismo occidental, cuyo rasgo más destacado es el diálogo con Freud y el psicoanálisis. Nada que ver Cohen con esta corriente alemana del marxismo, como demuestra el hecho de que en su libro no haya una sola cita de Habermas, el principal seguidor coetáneo de la escuela de Frankfurt.

Dos años después de la aparición de *La teoría de la Historia de Karl Marx: una defensa*, es decir, en 1980, muere Sartre y, con él, si se quiere, muere otra gran corriente del marxismo, esta vez existencialista y humanista. Tampoco hay una sola referencia a Sartre en el libro de Cohen.

Althusser muere en 1990 y es verdad que Cohen reconoce una cierta deuda para con el filósofo francés. Pero lo cierto es que poco tienen que ver uno y otro. *Para leer El capital* es un libro oscuro y en buena medida ininteligible mientras que el de Cohen es cristalino, analíticamente cristalino. Las pocas citas que hay en él de Althusser son críticas; y desde luego no hay en Cohen rastro de la célebre y falsa tesis althusseriana de la *ruptura*

epistemológica. Tal vez la diferencia estribe en que Althusser, como él mismo terminó reconociendo, no se había leído *El Capital*, mientras que Cohen hace exégesis fina de la obra de Marx.

Es verdad que en Inglaterra había una importante tradición historiográfica marxista —desde Thompson a Hobsbawn, desde Christopher Hill a Hilton o Perry Anderson— y a todos ellos cita y conoce, pero no deja de ser curioso que ignore la gran polémica entre Thompson y Althusser en la que terció P. Anderson. No. Cohen coge de aquí y de allí en la gran escuela historiográfica marxista británica, como también de economistas marxistas célebres —Dobb, Sweezy, Mandel, incluso Sraffa—, pero Cohen ni es economista ni es historiador. Su trabajo es eminentemente teórico, oficia de filósofo y aquí camina eminentemente solo, con su linterna analítica y su tesón.

El libro de Cohen es, pues, una *rara avis*, novedoso e inesperado, sin concesiones a ninguna escuela previa del marxismo occidental, aplica las técnicas aprendidas en Oxford de filosofía analítica y de lógica a la exégesis de una teoría de la historia que sin duda está en Marx: el materialismo histórico. Y tal vez por ello, por su frescura e independencia escolar y por su rigor analítico, hizo un libro fundamental en el sentido siguiente: quien quiera informarse de verdad tanto en el plano sustantivo como metodológico sobre la teoría marxiana de la historia, para hacerla suya o rechazarla, habrá de leer el libro de Cohen. Punto. Nadie antes había hecho un trabajo tan preciso, exigente y erudito sobre el particular. No es poca cosa si además tenemos en cuenta que el

marxismo occidental andaba bastante extraviado desde la posguerra en cuestiones "light" de estética y filosofía, y parecía haberse olvidado de la historia, la dinámica del capitalismo, la lucha política, así como de las relaciones entre estructura institucional y acción colectiva.

UNA VIDA ACADÉMICA

A diferencia de otros muchos marxistas, Cohen y el marxismo analítico fueron —pensador y corriente— principalmente académicos. Es verdad que Cohen, como él mismo ha contado, tiene una infancia y una juventud comunistas deudoras de la comunidad judía de clase obrera a la que pertenece su familia emigrada a Canadá. Pero ese comunismo era el comunismo dogmático impuesto por Stalin a los partidos comunistas de la época. Por supuesto que Cohen reniega del estalinismo ya desde la sangrienta represión soviética de la revolución en Hungría en 1956. Pero eso no lo convierte en un activista de la *Nueva Izquierda*, como un Thompson o un Perry Anderson o un Miliband. Cohen se mantiene básicamente dentro de los seguros confines de la Academia. Cohen parece vivir *sine ira et studio* una vida más contemplativa que activa, dedicado a la filosofía y a la docencia antes que a la acción y la agitación.

Bien, todos sabemos que el marxismo siempre ha defendido la síntesis entre la teoría y la praxis, que Marx se mofaba de los socialistas de cátedra y que la lucha política revolucionaria del marxismo es cuando menos una tradición gloriosa, no solo seguramente por sus

logros políticos como, tal vez sobre todo, por su capacidad para reflexionar sobre la propia praxis y sacar sus consecuencias teóricas. El mejor marxismo ha pensado desde dentro de la acción política. Esto es verdad. Sin embargo, creo que no es menos cierto que de no haber sido por la Academia, por la Academia en su mejor versión como esta que representa Cohen, el marxismo se habría perdido. Hace mucho tiempo, en efecto, que los partidos políticos que se dicen de izquierdas abandonaron el marxismo como así lo hizo el movimiento obrero en general y sus representantes sindicales, o los nuevos movimientos sociales posmodernos, que nunca fueron marxistas o lo fueron muy minoritariamente. Así que, como creo que la tradición del pensamiento marxista debe ser preservada y discutida y renovada, quiero romper aquí una lanza también en favor del marxismo académico y en favor del profesor Cohen.

Por otro lado, la implicación política de este *Grupo de Septiembre*, aunque tibia, tampoco se puede decir que sea inexistente o que carezca de importancia. E. Olin Wright dirige desde hace dos décadas el *Proyecto de Utopías Reales*, sin duda, un importante espacio para el debate del pensamiento alternativo contemporáneo. Fue también el marxismo analítico —de la mano de Van Parijs y Van der Veen— el que lanzó la brillante propuesta de una renta básica universal como medio para superar la alienación *en* el capitalismo, amén de la pobreza. Esta propuesta, huelga decirlo, ha ido cuajando hasta convertirse en la bandera de una suerte de movimiento político multipolar, con el BIEN (*Basic Income European Network*) como uno de sus ejes organizativos. Volviendo

a Cohen, y reconociendo que no es desde luego el activista que por ejemplo es de hecho Robert Brenner, a él se debe sin embargo uno de los textos políticamente más influyentes en los círculos de la izquierda europea de los últimos años. Me refiero al ya citado "Vuelta a los principios socialistas", en el que, dirigiéndose al laborismo británico, recordaba que la izquierda tenía que aprender una lección de la derecha: ser fiel a sí misma y a su propia tradición. De serlo, la izquierda socialista contemporánea descubriría fácilmente que sus señas de identidad siguen siendo —así lo entendía él— las mismas de siempre, las que se enraízan en los principios de la *comunidad* y la *igualdad*. Las pocas aportaciones prácticas de Cohen fueron lúcidas, incisivas e influyentes, pese a que no fue un hombre de acción.

LA CENTRALIDAD DE LA ÉTICA

Tras el libro del 78, Cohen da un giro hacia la filosofía política y la ética. Y entra de lleno en la confrontación filosófico-política. Para empezar, ataca el corazón de la filosofía de Nozick, paladín del libertarismo reaccionario, y lo hace en su propio terrero: la teoría de la "justa" apropiación y la interpretación del célebre principio lockeano[28]. Es cierto que Nozick nunca contestó a esta crítica devastadora de Cohen, pero ello en todo caso solo desluce al propio Nozick. Todavía recuerdo el encogimiento de hombros de Cohen cuando una vez en Oxford le saqué el tema, y ahorro al lector el giro idiomático que lo acompañó. Luego estudió a fondo la teoría de la justicia

de John Rawls, con el que lógicamente tenía mayor afinidad política e ideológica que con Nozick, y también aquí puso el dedo en una llaga del sistema rawlsiano: la incompatibilidad entre los principios de justicia, las motivaciones de los sujetos y los incentivos con los que se ve obligada a trabajar la teoría[29]. Más allá de sus incursiones críticas en otras teorías, Cohen se mete de lleno en el debate angloamericano sobre igualdad, propone su propia métrica y llega a reclamar un *ethos* del compromiso personal que, como él mismo reconoce, tiene influencias cristianas. La reflexión ético-normativa, que empieza en los años ochenta, es desde entonces el principal quehacer intelectual de Cohen hasta su muerte. Al respecto, y voy concluyendo, observaré lo siguiente.

a) Hay todavía quien piensa que Marx despreciaba la ética en beneficio de una concepción científico-positiva de la política y de la historia. Yo, por el contrario, creo que a Marx no se le puede entender sin una postura ética previa y sin el pensamiento puesto en la justicia social[30]. Todo en Marx es crítica social que apunta a una sociedad mejor, a una sociedad emancipada. A una sociedad *justa*. Como todos nosotros, Marx también era un sujeto moral que se indignaba ante la dominación y la explotación, y soñaba con una sociedad libre de miseria y alienación. Nada, pues, debería impedir que un marxista indague en los principios de justicia y entre en el debate sobre teorías de la igualdad.

b) Cohen, ya lo he dicho, ha defendido los valores de la *comunidad* y la *igualdad* como los valores propios

de la izquierda. Son valores sin duda fundamentales de "nuestra moral". Al respecto, apuntaré tres cosas.

1. Extraña en Cohen —vuelvo a insistir en ello— el olvido de la libertad. Él juega con la oposición comunidad/mercado y parece que la libertad queda reducida a libertad de mercado. La oposición es importante en el orden del valor. Lo que viene a decir Cohen es que un modelo de sociedad se acercará tanto más al ideal socialista cuanto más se regule por el principio de la reciprocidad no mercantil o, lo que es lo mismo, cuanto más se aleje del principio egoísta del intercambio de mercado. Cohen sabe y reconoce que sabemos cómo organizar una sociedad sobre la base del egoísmo generalizado y el mercado, pero que todavía no sabemos cómo se organizaría una sociedad compleja sobre la base de la reciprocidad general. Pero ello no quita para que el ideal comunitario siga siendo válido.
   Sin embargo, considero que la libertad no puede ni debe reducirse a mera libertad de mercado y creo además que el marxismo se ubica en la gran tradición republicano-democrática del pensamiento occidental; y aquí la libertad —la libertad en un sentido fuerte— es central. En definitiva, Marx luchó por una sociedad emancipada, de hombres y mujeres libres, libres de la opresión y la privación, libres para autorrealizarse plenamente y desarrollar su potencial creativo y su riqueza. Ya defendí este argumento en el capítulo anterior.

2. Una comunidad igualitaria, en ausencia de libertad, puede ser una comunidad cerrada, asfixiante, totalitaria. No creo que Marx tomara como modelos la Esparta de Licurgo o la Ginebra de Rousseau, que ya han salido a relucir algunas páginas atrás.
3. Por otro lado, es fácil cohonestar comunidad e igualdad, pues se retroalimentan mutuamente. Lo difícil, tanto en la teoría como en la práctica, es armonizar los tres principios: libertad, igualdad y fraternidad. Pero esta es la tarea y el sempiterno reto de la izquierda moderna: lograr una *comunidad* plural y solidaria de ciudadanos *igualmente libres*.

Al final de una vida dedicada al estudio y el pensamiento, lo que queda es la obra propia. Yo creo que Cohen deja una obra seria, rigurosa y honesta. Pero también viva, a menudo vibrante y no pocas veces entrañable. Se le seguirá leyendo con provecho, y los que llegamos a conocerlo lo recordaremos con cariño. Ante todo, fue un hombre sincero que buscaba la verdad. Estaba mucho más cerca del ideal de hombre sencillo con una fuerte identidad ética, ideal defendido en este libro, que del cortesano vano y servil, presto a ocupar un lugar en las clientelas del poder, como el Boris Dubretskoi de *Guerra y paz*, quien no aspiraba mas que a "relacionarse con personas que fueran superiores a él y por tanto pudieran serle útiles".

NOTAS

1. Jerry Mander es el director del International Forum on Globalization. Las 7 grandes son: Walt Disney Company, News Corporation, Time Warner, Sony, Bertelsmann, Viacom y General Electric.
2. Una forma sobremanera sutil de un poder que se ha hecho *pluridimensional*. Cfr. a este respecto, S. Lukes (1985): *El poder: un enfoque radical*, trad. de J. Deike, Madrid: Siglo XXI, esp. pp. 19 y ss.
3. Es verdad que hay un grado notable de pluralismo informativo aun en los medios convencionales de comunicación de masas, pero la distribución de contenidos responde a una curva normal en la que los programas de máxima audiencia y gran parte de la basura televisiva más el grueso de la publicidad se agrupan en torno a la moda, mientras que los programas más críticos, reflexivos, culturales o "alternativos" se dispersan en los minoritarios márgenes de la curva. Harvard tenía a su "izquierdista", John Rawls, como el MIT tiene al suyo, Noam Chomsky, todavía más radical. Pero todos sabemos la extraordinaria función objetiva que cumplen Harvard y el MIT como instituciones en la reproducción del capitalismo norteamericano, nutriendo a sus elites dirigentes y reproduciendo valores concretos, como los de logro, competitividad e individualismo.
4. Cfr. R. Wilkinson y K. Pickett (2009): *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*, trad. de Laura Vidal, Madrid: Turner.
5. Miguel de Cervantes [1615]: *Don Quijote de la Mancha*, parte II, cap. LVIII, ed. de F. Rico, Instituto Cervantes, Madrid: Galaxia Gutemberg-Círculo de Lectores, 2005.
6. Además de los hechos denunciados, por ejemplo, en el informe 2009 de Human Rights Watch, creo que la izquierda debería evaluar crítica y desprejuiciadamente si —y hasta qué punto— la institución del partido único (el PCC) supraordina y pervierte las estructuras asamblearias —parcialmente asimilables al modelo de la Comuna de París— del poder político en Cuba. Es una cuestión, a mi entender, decisiva.
7. Es cierto que un proceso de cambio social profundo, como el emprendido en Venezuela desde 1999, exige un fuerte liderazgo, incluso carismático. El problema de semejante liderazgo, empero, no es el líder en sí, sino el "séquito" que lo acompaña y que aspira a heredar su poder en lo que Max Weber denominó la *rutinización del carisma*, la cual suele desembocar en un tipo de dominación —la burocrática— tan celosa de sí misma que perseguirá su autoperpetuación aun a costa de traicionar los logros revolucionarios y de enterrar sus ilusiones.

8. A Gerald A. Cohen, fallecido en 2009, le dedicamos el excurso final de este libro.
9. Cfr. G. A. Cohen: "Vuelta a los principios socialistas", en R. Gargarella y Félix Ovejero (comps.) (2001): *Razones para el socialismo*, Barcelona: Paidós, pp. 153-170.
10. Marx no tiene empacho en asignar a la burguesía ese papel revolucionario de destrucción de la vieja comunidad. Eso sí, a un altísimo precio. Recordemos sus palabras del *Manifiesto*: "Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus "superiores naturales" las ha desagarrado sin piedad… Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués… Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas… Todo lo estamental y estancado se esfuma, todo lo sagrado es profanado…" (K. Marx y F. Engels [1848]: *El Manifiesto del Partido Comunista*, en K. Marx-F. Engels (1975): *Obras Escogidas*, I, Madrid: Akal, pp. 24-25).
11. A. Sen (1980): "Equality of What?", *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
12. Cfr. M. Berman (1982): *All that is Solid Melts into Air*, Londres: Penguin.
13. Cfr. Mike Davis (2006): *Planet of Slums*, Londres: Verso.
14. Cfr. J. Jacobs [1961]: *Muerte y vida de las grandes ciudades*, trad. de Á. Abad, Madrid: Capitán Swing, 2011.
15. Cfr. F. Nietzsche [1887]: *La genealogía de la moral*, III, 6, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1983, pp. 120-123.
16. Cfr. W. Benjamin [1936]: "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", epígrafe 3, en *Discursos interrumpidos*, *I*, Buenos Aires: Taurus, 1989.
17. W. Sombart [1905]: *¿Por qué no hay socialismo en los Estados Unidos?*, Madrid: Capitán Swing, 2009, pp. 42-43.
18. *Op. cit*., pp. 44-45.
19. *Op. cit*., p. 46.
20. Véase el poema "A los hombres del futuro" del libro *Historias de almanaque* (1939).
21. Al respecto, *vid.* J. M. Naredo (2007): *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*, Madrid: Siglo XXI, cap. 4.
22. Véase Nicholas Georgescu-Roegen (1996): *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Argentaria-Visor.
23. N. Georgescu-Roegen (1976): "Energy and Economic Myths", *Energy and Economic Myths*, Nueva York: Permagon Press, 3-36, p.

35 (cit. por John Gowdy y Susan Mesneror: "The Evolution of Georgescu-Roegen's Bioeconomics", *Review of Social Economy*, vol. LVI, nº 2, verano de 1998.

24. Cfr. K. Polanyi [1944]: *La gran transformación*, trad. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1989.
25. Cfr. W. H. Simon: "Social-Republican property", *UCLA Law Review*, 1991, 38: 1335-1413. La fórmula del texto "en la medida de lo razonablemente posible" encierra dificultades evidentes y deja la cuestión abierta. En efecto, ni todo lo razonable (o deseable) es posible ni todo lo posible tiene por qué ser razonable o deseable. A la vez, la cuestión queda abierta porque el equilibrio entre lo deseable y lo razonable es un equilibrio en última instancia político en el que se dirimen no solo cuestiones de factibilidad sino de eficiencia y también de justicia.
26. Cfr. K. Marx [1867]: *El Capital*, trad. de P. Scaron, Madrid: Siglo XXI, 1980, libro I, vol. 3, cap. XXIV.
27. Madrid: Siglo XXI/Pablo Iglesias, 1986.
28. "Self-ownership, World-Ownership, and Equality", en Lucash (comp.) (1986): *Justice and Equality Here and Now*, Nueva York: Ithaca, 1986.
29. Véase Cohen (2001): *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona: Paidós, esp. caps. 8 y 9.
30. Para quien todavía albergue dudas al respecto, es recomendable la lectura de N. Geras (1989): "The Controversy about Marx and Justice", en A. Callinicos (comp.) (1989): *Marxist Theory*, Oxford University Press, cap. 7.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Acabamos este libro homenajeando a un intelectual honesto de la izquierda contemporánea. Esto me da pie para hilvanar unas breves palabras de conclusión. La sencillez, la transparencia, la austeridad, la honestidad, la verdad, son valores centrales de la ética republicana. Sin ellos, el edificio de la república se construye sobre pies de barro. En efecto, el artificio, la opacidad, el lujo, la falsedad y la mentira, son los contravalores sobre los que trabajan las elites del poder para construir sus clientelas y legitimarse en ellas. Se forman así capas de privilegio con capacidad para *honestar* su favorecida condición en supuestos méritos personales y para justificar las políticas sesgadas a favor de sus intereses de facción. El nervio central de la república es la justicia, y todo el diseño institucional del buen gobierno republicano apunta a ella. Pero la justicia de la república mejor diseñada no se sostendrá sin coraje cívico y sin virtud. Serán instituciones inestables, sujetas a una

fuerte erosión de la corrupción. El Estado que habría de ser un Estado fuerte —para la pedagogía moral, para la intervención social y para la justicia democrática—, degenera en un instrumento al servicio de los ya de por sí más fuertes en la sociedad. Esta, la sociedad civil, en ausencia de virtud cívica, de capacidad de indignación, de capacidad de contestación, se desarticula, se empobrece, se masifica y, paradójicamente, se hace más y más dependiente de un Estado guardián y tutor, pero con rienda suelta para hacer y deshacer arbitrariamente. Se hace también una sociedad más vulnerable a las retóricas esencialistas que la quieren construir *sub specie aeternitatis* como un pueblo unitario e indivisible, tan hostil a otros pueblos y enemigo de una paz perpetua como insensible a sus propias desigualdades internas, a sus injusticias internas, a sus exclusiones internas. Será una sociedad de pícaros oportunistas, insolidaria y poco compasiva. Peor aún, será una sociedad sin excelencia, más dedicada a quehaceres serviles que a actividades enriquecedoras y autorrealizantes, entregada a alienantes placeres privados y adormecida por una poderosa industria del entretenimiento. Será una sociedad poco feliz.

Claro que la virtud necesita de caracteres independientes, y la independencia empieza por lo material. La suficiencia material no es en realidad ni condición necesaria ni condición suficiente de la independencia moral. Hay gente cobarde y servil aunque tengan garantizados sus medios de vida y no dependan de nadie; como hay gente valiente y digna pese a estar necesitada o en situación de vulnerabilidad. Con todo, al menos así

lo creemos los republicanos, hay una estrecha conexión causal entre la libertad *de* la necesidad y la libertad *de* la opresión. Por eso es tan importante, para construir ciudadanía —una ciudadanía activa y plural—, desplegar una fuerte política de asignación de derechos sociales de existencia. La sociedades más solidarias, las que gozan de mayor confianza interpersonal, las mejor cohesionadas, y también las más activas, son las que mejor han sabido respetar un contrato social —y fiscal— cimentado sobre el derecho democrático a la existencia y, por lo tanto, con mejores bases sociales para el autorrespeto de todos. De lo contrario, se quiebra el principio de la igual libertad, unos grupos son dominados por otros, y la sociedad se fragmenta hasta dejar por el camino todo atisbo de armonía y justicia social. Y de felicidad pública. Ahora bien, tomarse en serio el ideal republicano-democrático de la igual libertad ciudadana, obliga —sobre todo al pensamiento de la izquierda— a reafirmar ciertas cosas y a revisar otras. A reafirmar, por ejemplo, su identidad anticapitalista pero a revisar su relación con la herencia de la modernidad, cuyo programa emancipatorio —ligado al despliegue del individualismo— es difícil negar. La izquierda republicano-democrática tiene un fuerte compromiso con el ideal de una comunidad solidaria e igualitaria, pero queda por resolver el gran reto de cómo construir esa comunidad sin cercenar el principio —moderno— del pluralismo, a mi entender irrenunciable. Sin él, de hecho, es difícil distinguirse de la apuesta comunitarista neoconservadora, tan inclinada a hacer de la religión el nuevo cemento para la integración social. Pero una comunidad así solo es posible mediante

la opresión y la obediencia. Uno de los múltiples ejemplos de semejante proyecto político lo ofrece el franquismo, que impuso a todo un pueblo, por la fuerza y la hegemonía, la beata moral de los vencedores de una guerra. Una sociedad moderna es una sociedad plural a la que no se le debe poder imponer ninguna moral; pero para ello necesitará —y la paradoja solo es aparente— fuertes anclajes éticos en la virtud cívica. El mantenimiento de la posición privilegiada de la Iglesia —y del mundo de las altas finanzas y la gran corporación— es sin duda uno de los logros de nuestra modélica transición a una democracia hecha a la medida de unas elites remozadas, una democracia cuyos desequilibrios y fracturas resultan cada vez más evidentes pero que siguen conspirando contra la verdadera democratización y modernización de la sociedad, al menos en un sentido republicano.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T. y M. Horkheimer [1944]: *La Dialéctica de la Ilustración*, trad. de J. José Sánchez, Madrid: Trotta, 1994.

Anderson, P. (1978): *Las antinomias de Antonio Gramsci*, trad. de L. Bassols y J.R. Fraguas, Barcelona: Fontamara.

— (1998): *The Origins of Posmodernity*, Londres: Verso.

Arendt, H. [1970]: *Sobre la Violencia*, trad. de G. Solana, Madrid: Alianza, 2005.

Aristóteles (1985): *Ética a Nicómaco*, trad. de M. Araujo y J. Marías, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

— (1990): *Retórica*, trad. de A. Tovar, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

— (1997): *Política*, trad. de J. Marías y M. Araujo, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Benjamin, W. [1936]: "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", epígrafe 3, en *Discursos interrumpidos, I*, trad. de J. Aguirre, Buenos Aires: Taurus, 1989.

Berlin, I. [1958]: "Two Concepts of Liberty", en I. Berlin: *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1987, pp. 129-30. ["Dos conceptos de Libertad", en I. Berlin: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, trad. de B. Urrutia, J. Rayón y N. Rodríguez, Madrid: Alianza, 1998.]

Berman, M. (1982): *All that is Solid Melts into Air*, Londres: Penguin.

Bowles, S. y Gintis, H. (2011): *A Cooperative Species: Human Reciprocity and its Evolution*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

CERVANTES, MIGUEL DE [1605-1615]: *Don Quijote de la Mancha*, ed. de F. Rico, Instituto Cervantes, Madrid: Galaxia Gutemberg-Círculo de Lectores, 2005.

CICERÓN (2003): *Sobre los deberes*, trad. de J. Guillén Cabañero, Madrid: Alianza.

COHEN, G. A. [1978]: *La teoría de la Historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid: Siglo XXI/Pablo Iglesias, 1986.

— (1986): "Self-ownership, World-Ownership, and Equality", en F. Lucash (comp.) (1986): *Justice and Equality Here and Now*, NY: Ithaca.

— (2001): "Vuelta a los principios socialistas", en R. Gargarella y Félix Ovejero (comps.) (2001): *Razones para el socialismo*, Barcelona: Paidós, pp. 153-170.

— (2002): *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona: Paidós.

COHEN, JOSHUA y ROGERS, JOEL (1998): "Asociaciones secundarias y gobierno democrático", en A. de Francisco (coord.): *Asociaciones y Democracia*, Zona Abierta, 84/85, pp. 3-122.

CONSTANT, B. [1819]: "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos", en B. Constant (1989): *Escritos políticos*, trad. de Mª Luisa S. Mejía, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

CSIKSZENTMIHALYI, MIHALY (1988): *Beyond Boredom and Anxiety*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers.

DAVIS, MIKE (2006): PLANET OF SLUMS, LONDRES: VERSO.

DIEHL, CARLOS (1961): *Una república de patricios: Venecia*, trad. de A. E. Lorenzana, Madrid: Espasa Calpe.

DOMÈNECH, XAVIER (2011): "Dos lógicas de un movimiento: una lectura del 15-M y sus libros", 01/08/11, http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=4341.

DWORKIN, R. (1977): *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

— (1993): *Ética privada e igualitarismo político*, trad. de A. Domènech, Barcelona: Paidós.

EL TROUDI, HAIMAN y MONEDERO, JUAN C. (2006): *Empresas de Producción Social. Instrumento para el socialismo del siglo XXI*, Caracas: Despacho de la Presidencia.

ENGELS, F. [1845]: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, trad. de León Mames, en K. Marx-F. Engels, OME-6, dir. por M. Sacristán, Barcelona: Crítica, 1978.

FLORES D'ARCAIS, PAOLO: "Berlusconi y sus cómplices", *El País*, 25 de septiembre de 2011, p. 29.

FRANCISCO, A. DE (2007): *Ciudadanía y democracia: un enfoque republicano*, Madrid: Los Libros de la Catarata.

— (2011): "Feeling cooperation, being moral" [inédito].
FUNG, A. (2003): "Survey Article: Recipes for Public Spheres: Eight Institucional Design Choices and Their Consequences", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 11, nº 3, pp. 338-367.
GARGARELLA, R. y OVEJERO, FÉLIX (comps.) (2001): *Razones para el socialismo*, Barcelona: Paidós.
GAUTHIER, F. (1992): *Triomphe et mort du droit natural en Révolution*, París: PUF.
GEORGESCU-ROEGEN, N. (1976): "Energy and Economic Myths", *Energy and Economic Myths,* Nueva York: Permagon Press, 3-36.
— (1996): *La ley de la entropía y el proceso económico*, Madrid: Argentaria-Visor.
GERAS, N. (1989): "The Controversy about Marx and Justice", en A. Callinicos (comp.) (1989): *Marxist Theory*, Oxford University Press, cap. 7.
GIERKE, OTTO VON (1950): *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, trad. de E. Barker, Londres: Cambridge University Press.
GINER, SALVADOR (1979): *Sociedad masa: crítica del pensamiento conservador*, Barcelona: Península.
GOWDY, JOHN y MESNEROR, SUSAN (1988): "The Evolution of Georgescu-Roegen's Bioeconomics", *Review of Social Economy,* vol. LVI, nº 2, verano 1998.
GRACIÁN, BALTASAR [1647]: *Oráculo manual y arte de prudencia*, Barcelona: Vergara, 1971.
HARRINGTON, J. [1656]: *The Commonwealth of Oceana,* ed. por J. G. A. Pocock (2001), Cambridge: Cambridge University Press, p. 33. [*La República de Oceana*, ed. de A. de Francisco, Madrid: Capitán Swing, 2012 (en prensa).]
HABERMAS, J. [1992]: *Facticidad y validez*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid: Trotta, 1998.
HANSEN, M. H. (1991): *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford: Blackwell.
HOBBES, T. [1651]: *Leviatán*, trad. de C. Mellizo, Madrid: Alianza, 1999.
HOLMES, STEPHEN y SUNSTEIN, CASS R. (2000): *The Cost of Rights (Why Liberty depends on Taxes)*, Nueva York: W. W. Norton & Company.
HOMERO (1981): *La Ilíada*, trad. de L. Segalà, Barcelona: Bruguera.
— (1982): *Odisea*, trad. de Lluís Segalà, Barcelona: Bruguera.
JACOBS, J. [1961]: *Muerte y vida de las grandes ciudades*, trad. de Á. Abad, Madrid: Capitán Swing, 2011.
KANT, I. [1784]: *Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita*, trad. de E. Imaz, México: FCE, 1978.
— [1793]: "En torno al tópico: 'Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica'", en I. Kant (1986): *Teoría y Práctica*,

trad. de M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, pp. 3-50.

KRUGMAN, PAUL (2011): "Libres para morir", *El País*, 18 de septiembre de 2011, p. 27.

LEPORE, L. y BROWN, R. (1999): "Exploring Automatic Stereotype Activation: A Challenge to the Inevitability of Prejudice", en D. Abrams y M. A. Hogg (eds.): *Social Identity and Social Cognition*, Oxford: Blackwell, 1999, cap. 6.

LUKES, S. (1985): *El poder: un enfoque radical*, trad. de J. Deike, Madrid: Siglo XXI.

MANN, THOMAS [1924]: *La montaña mágica*, trad. de I. García Adánez, Madrid: Círculo de Lectores, 2005.

MAQUIAVELO, N. [1513]: *El Príncipe*, trad. de A. Cardona, Barcelona: Bruguera, 1974.

— [1517]: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. de A. Martínez Arancón, Madrid: Alianza, 1996.

MARCUSE, H. [1953]: *Eros y Civilización*, trad. de J. García Ponce, Barcelona: Ariel, 1981.

MARX, K. [1867]: *El Capital*, trad. de P. Scaron, Madrid: Siglo XXI, 1980.

MARX, K. y ENGELS, F. [1848]: *El Manifiesto del Partido Comunista*, en K. Marx-F. Engels (1975): *Obras Escogidas*, I, Madrid: Akal.

MASLOW, A. [1968]: *El hombre autorrealizado*, Barcelona: Kairós, 1989.

MONTESQUIEU [1748]: *Del Espíritu de las Leyes*, trad. de M. Vázquez y P. de Vega, Madrid: Tecnos, 1985.

MORÁN, G. (1998): *El maestro en el erial*, Barcelona: Tusquets.

NAREDO, J. M. (2007): *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*, Madrid: Siglo XXI.

NIETZSCHE, F. [1887]: *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1983.

NUSSBAUM, M. (1982): *La fragilidad del bien*, trad. de A. Ballesteros, Madrid: La balsa de la Medusa, 1995.

— (1994): *The Therapy of desire*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

— (1997): "Kant and Stoic Cosmopolitanism", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, nº 1, pp. 1-25.

— (2001): *Upheavals of Thought*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

OVEJERO, F. *et al.* (comps.) (2004): *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona: Paidós, cap. 4.

ORTEGA Y GASSET, J. [1922]: La *España invertebrada*, Madrid: Revista de Occidente/Alianza, 1993.

— [1930]: *Misión de la Universidad*, Madrid: Revista de Occidente/ Alianza Editorial, 1982.
— [1937]: "Prólogo para franceses", a *La rebelión de las masas*, Madrid: Revista de Occidente, 1956.
— [1957], *¿Qué es filosofía?*, Lección X, Madrid: Revista de Occidente/ Alianza Editorial.
PÉREZ DÍAZ, VÍCTOR (2003): *La primacía de la sociedad civil*, Madrid: Alianza.
PETRAS, J. (2005): "La clase trabajadora en Estados Unidos: Reestructuración, retirada, reacción", trad. de S. Fernández, Rebelion. org, 15/06/2005.
PETTIT, P. (1997): *Republicanism*, Oxford: Clarendon Press.
PINKER, STEVEN (1997): *How the Mind Works*, Londres: Penguin Books.
PLUTARCO (1991): "Licurgo", en *Vidas Paralelas*, trad. de A. Ranz Romanillos, Madrid: Planeta, pp. 281-319.
POLANYI, K. [1944]: *La gran transformación*, trad. de J. Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1989.
PUTNAM, R. (2000): *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community*, Nueva York: Simon & Schuster.
RODRÍGUEZ, JOSÉ A. *et al*. (2003): "Capital social como vertebrador de la sociedad: España 2000", Barcelona: www.ub.es/epp/redes/articulacion.PDF.
ROTHSTEIN, B. y USLANER, E. (2005): "All for All: Equality, Corruption and Social Trust", *World Politics*, nº 58, pp. 41-72.
ROUSSEAU, J.-J. [1755]: *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. de M. Armiño, Madrid: Alianza, 2003.
— [1758]: *Carta a D'Alembert*, trad. de Q. Calle, Madrid: Tecnos, 1994.
— [1762]: *Del contrato social*, trad. de M. Armiño, Madrid: Alianza, 2003.
— [1762]: *Emilio, o De la educación*, trad. de Mauro Armiño, Madrid: Alianza, 2001.
— [1782]: *Confesiones*, trad. de R. Urbano, Madrid: Tebas, 1978.
SCHMITT, CARL [1935]: "La legislación nacionalsocialista y la reserva del 'ordre public' en el derecho privado internacional", en Yves-Charles Zarka (1997): *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid: Anthropos.
SEN, A. (1980): "Equality of What?", *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
SHAKESPEARE, W. [1605]: *Hamlet*, trad. de L. Astrana Marín, México: Aguilar, 1991.
SHERIF, M. (1966): *Group Conflict and Cooperation: Their Social Psychology*, Londres: Routledge & Kegan Paul.

SIMON, WILLIAM H. (1991): "Social-Republican Property", *UCLA Law Review*, 38: 1335-1413.

SKINNER, Q. (2003): *El nacimiento del Estado*, trad. de M. Gainza, Buenos Aires: Editorial Gorla.

SIMON, J. HIPÓLITO (2003): "¿Qué determina la afiliación a los sindicatos en España?", *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales*, 41.

SÓFOCLES (1973): *Teatro Completo*, trad. de J. Pallí Bonet, Barcelona: Bruguera.

SOMBART, W. [1905]: *¿Por qué no hay socialismo en los Estados Unidos?*, trad. de J. Noya y Ch. Löffler, Madrid: Capitán Swing, 2009.

SUNSTEIN, CASS (2004): "Más allá del resurgimiento republicano", en F. Ovejero *et al.* (comps.) (2004): *Nuevas ideas republicanas*, Barcelona: Paidós, cap. 4.

TAJFEL, H. (1981): *Human Groups and Social Categories*, Nueva York: Cambridge University Press.

THOMPSON, E. P. (1976): *The Making of the English Working Class*, Londres: Penguin Books.

— (1989): "La economía moral de la multitud", en E. P. Thompson: *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, trad. de Eva Rodríguez, Barcelona: Crítica.

TOCQUEVILLE, A. DE [1848]: *De la Démocratie en Amerique* (5ª ed.), París: Pagnerre Éditeur. [http://files.libertyfund.org/files/1207/0712-04_Bk.pdf]

TOLSTOI, L. [1869]: *Guerra y paz*, trad. de F. José Alcántara y J. Laín Entralgo, Madrid: Planeta/Austral, 2010.

TÖNNIES, F. (1955): *Community and Association*, Londres: Routledge & Kegan Paul.

TUCÍDIDES (1967): *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. de F. R. Adrados, Madrid: Biblioteca Clásica Hernando.

VIROLI, M. (1998): *Machiavelli*, Oxford: Oxford University Press

VISSER, JELLE (2006): "Union Membership Statistics in 24 Countries", *Monthly Labor Review*, enero, 2006, pp. 38-49.

WAAL, FRANS DE (2007): *El mono que llevamos dentro*, trad. de A. García Legal, Barcelona: Tusquets.

WILDE, OSCAR [1891]: *The Picture of Dorian Gray*, en R. Aldington (ed.) (1974): *The Portable Oscar Wilde*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

WILKINSON, R. y PICKETT, K. (2009): *Desigualdad. Un análisis de la (in) felicidad colectiva*, trad. de Laura Vidal, Madrid: Turner.